LA VIE INTELLECTUELLE

V. I. : Catholiques de France et Catholiques étrangers.

J. LACROIX : La notion du travail.

A. LATREILLE : Les Journées universitaires de Lyon.

H. ROLLET : Aux origines de la déchristianisation ouvrière.

V. GREGOIRE : Les débuts du catholicisme social.

G. KARS : Büchner, le poète de Wozzeck.

LES SIGNES DU TEMPS

Les syndicats et « l'expérience ».
L'emprunt remplace-t-il l'impôt ?
Les élections sénatoriales.
Alerte au Japon.
Amérique, quand tu nous lâches.
Contradictions diplomatiques.
La crise de la livre et la zone sterling.
La semaine des intellectuels catholiques.
Défendons la liberté de la culture.
Azimuts.
L'abbé Garneret.

LES FACHEUX

LIVRES — THEATRE — CINEMA

DOCUMENT : Bevanisme et christianisme.

REVUE MENSUELLE

JUIN 1952

LES ÉDITIONS DU CERF — PARIS

SOMMAIRE

V. I. : **Catholiques de France et catholiques étrangers** 1

J. LACROIX : **La notion de travail**..... 4

A. LATREILLE : **Les Journées universitaires de Lyon.** 32

H. ROLLET : **Aux origines de la déchristianisation ouvrière** 45

V. GRÉGOIRE : **Les débuts du catholicisme social**.. 58

G. KARS : **Büchner, le poète du Wozzeck**.... 68

LES SIGNES DU TEMPS

Les syndicats et « l'expérience » (Paul VIGNAUX) 77
L'emprunt remplace-t-il l'impôt ? (J. DUMONTIER) 79
Les élections sénatoriales (J. BESNARD) 83
Alerte au Japon (B. FÉRON) 85
Amérique, quand tu nous lâches (J. DUMONTIER) 87
La crise de la livre et la zone sterling (M. NIVEAU) 90
Contradictions diplomatiques (A. FRISCH) 93
La semaine des intellectuels catholiques (H. MULLER) 95
Défendons la liberté de la culture (J. LONCHAMPT) 97
Azimuts (A.-Z. SERRAND) 100

LES FACHEUX

Les jours de notre vie (M. CHAVARDÈS), 109. — Pontes abusifs (L. BAZOILLES), 111. — Raymond Queneau est-il une huître ou un philosophe, 112.

PORTRAIT

A.-J. MAYDIEU : L'abbé Garneret ou l'ethnologie pastorale.. 117

LIVRES

Politique hégélienne (J.-L. DUMAS) 120

THÉATRE

Chronique (H. GOUHIER) 128

CINÉMA

Le festival de Cannes (J.-L. TALLENAY) 132

DOCUMENT

Bevanisme et christianisme 137

Catholiques de France et Catholiques étrangers.

Il ne suffit pas de dénoncer l'incompréhension d'étrangers[1] *à l'égard des catholiques français, il est temps, aussi, d'alerter les catholiques français trop indifférents au travail des catholiques étrangers.*

Face à des difficultés autres que les nôtres, en d'autres pays, des catholiques ont cependant l'esprit hanté par la même question : « Lorsque le Fils de l'Homme reviendra, trouvera-t-il encore la foi sur la terre ? » Ils luttent pour qu'à son retour le Christ retrouve aussi, dans leurs patries terrestres, des hommes qui soient totalement siens. Le catholique de France ne sera pas catholique s'il ignore ses frères de Suisse qui s'efforcent de maintenir dans la « Diaspora » une foi catholique, — les catholiques de Belgique et de Rhénanie qui, face aux groupements plus voyants, découvrent leurs caractéristiques, — ceux d'Irlande, au sujet desquels Hilaire Belloc répétait que le plus grand miracle du XIXe siècle était qu'ils aient gardé la foi catholique et fait surgir ou organisé de puissantes Églises en Amérique, en Australie, en Afrique du Sud, dans l'Inde, — ceux qui, en des

1. Cf. *La Vie Intellectuelle*, mai, p. 1.

pays où le catholicisme semble favorisé par le pouvoir tout en s'efforçant de conserver à leur foi des populations presque naturellement chrétiennes, veillent à ce que l'appui officiel ne porte pas atteinte à l'authenticité de leur foi. Comment, surtout, serait-on encore chrétien si l'on ne pensait sans cesse aux frères qui, en Europe centrale ou orientale, en Chine, ont à faire face à l'hostilité, terme modéré volontairement choisi?

Ces derniers suffisent à convaincre le chrétien de France qu'il a beaucoup à recevoir des Églises étrangères et qu'il est fort dommageable pour lui de se buter à leurs aspects déconcertants. A l'article consacré par la Revue d'avril à la Pologne faisait écho, dans Terre humaine, *la traduction d'un article paru dans une revue polonaise; il se réalise là-bas une expérience que la France ignore, mais qui fait progresser les chrétiens de Pologne dans la ligne même où le billet du mois précédent se félicitait, à juste titre d'ailleurs, de voir en flèche les catholiques de France : la distinction entre Église et Chrétienté.*

Mais il est d'autres pays, avec lesquels les échanges sont plus faciles, qui auraient à communiquer aux Français le fruit d'expériences différentes, et pourtant convergentes. L'apostolat des masses, le travail en mouvements syndicalistes, la rencontre en Amérique et en Australie entre une Église et un État réservé à l'égard du catholicisme sont des problèmes auxquels les Irlandais ont eu à faire face sans arrêt depuis près de cent cinquante ans[2]*. Ils n'y ont pas répondu comme auraient fait des Français. Est-ce une raison pour ne pas essayer de comprendre d'où est venue leur réussite incontesta-*

2. On se reportera sur ce point à « Azimuts », p. 100.

ble? Ou bien le Français sera-t-il incapable de faire abstraction de ses préférences humaines et refusera-t-il de bénéficier d'une expérience qui a connu de nombreux succès?

Du présent billet et de celui de mai on conclura que les catholiques de tous pays ont à travailler pour éviter entre eux les incompréhensions trop grossières. Ils doivent pourtant y parvenir s'ils veulent faire face demain aux problèmes convergents qui se poseront en toutes régions du globe. Les rencontres entre catholiques n'auront jamais eu tant d'importance. Quand ces lignes paraîtront, se tiendra précisément le congrès de Barcelone. François Mauriac dans Le Figaro, *le P. Michonneau dans* La Quinzaine, *le P. Gabel dans* La Croix, *en ont successivement parlé. L'Eucharistie sera le centre de ce rassemblement, et ce serait raison plus que suffisante pour n'avoir que des paroles respectueuses; des frères s'y presseront pour qui ces journées seront des journées de foi ou de prière; enfin, ce serait faire preuve de l'incompréhension ici combattue que de souhaiter en Espagne une manifestation semblable à celle que l'on verrait en Angleterre ou en France. Mais la Catalogne, comme le pays basque, fut le théâtre de douloureuses défaites syndicales, et demeure la prison de syndicalistes, chrétiens ou non. Il n'est pas possible que tous les chrétiens s'y retrouvent dans la confiance et dans la paix à l'heure où la première exigence est d'organiser un monde habitable au travailleur.*

Il ne s'agit pas de rejouer la parabole du publicain et du pharisien. Mais on a le droit de rappeler que le seul bénéficiaire des rencontres entre chrétiens doit être Jésus-Christ, qui n'est pas venu apporter des privilèges à quelques-uns, mais le salut à tous. — V. I.

LA NOTION DE TRAVAIL[1]

Où va le travail humain? Ce titre d'un récent et remar quable ouvrage n'exprime pas seulement une ques tion objective, un problème sociologique, mais aussi un inquiétude et une angoisse. Car les trois révolution industrielles, la première, celle de la machine à vapeur la seconde dominée par les applications de l'électricité et la troisième, qui s'amorce sous nos yeux et sera san doute caractérisée par l'utilisation de l'énergie atomique vont dans le même sens : elles font que l'homme rem place peu à peu le *milieu naturel* des sociétés pré-machi nistes par un *milieu technique*, créé par lui. L'art devien la nature de l'homme. Aussi l'humanité, devant un transformation qui n'entraîne rien moins qu'une mu d'elle-même, est-elle saisie d'effroi. Pendant des millé naires, l'homme a vécu d'une civilisation paysanne e artisanale : en sa Bourgogne natale, l'auteur de l'*His toire de la Campagne française*, Gaston Roupnel, savai reconnaître d'un coup d'œil l'histoire du paysan et de s terre, tels qu'ils avaient toujours été. Cette vie était im prégnée des rythmes humains, des rythmes mêmes d monde. L'homme du milieu naturel est étroitement ac cordé aux éléments et aux saisons. Aussi a-t-il un sen de la durée bien différent du nôtre. Le manque de repèr précis pour marquer l'écoulement du temps et l'indiffé rence à ce manque, la lenteur, l'absence du sens de l vitesse ne font que traduire cette adaptation aux rythme

1. Rapport présenté aux Journées universitaires de Lyon, Pâ ques 1952.

naturels. Jusqu'au XVIIe siècle les horloges sont rares, rudimentaires. Actuellement encore, le primitif ignore son âge à dix ans près. Friedmann a noté combien les attitudes que nous inspire ce monde contiennent de présence au réel, de contact avec les éléments, de sympathie avec les êtres et les choses. La ville était alors envahie par la campagne, le galop d'un cheval mesurait toute la vitesse possible; en un contact direct avec l'eau, la terre, l'animal, le corps imposait son rythme aux métiers; le temps semblait flottant, dormant, indéfini. En ce monde fluide, au « savoir utiliser » se joignait toujours le « savoir sympathiser ». Or c'est ce monde même qui est en train de disparaître. L'homme nouveau, l'homme du milieu technique, lui, a une conscience accrue du temps : chaque heure lui est présente, il est accordé à une durée bien différente, qui exige de lui une extraordinaire accélération de son existence. Il vit plus longtemps, et cependant la vie lui paraît plus courte, parce qu'elle est plus rapide. C'est tout le rythme de l'existence humaine qui s'est transformé. Et ce n'est qu'un exemple. Partout l'homme est de moins en moins tributaire de la nature, et c'est sa mentalité même qui s'en trouve considérablement modifiée. Où va donc, en effet, le travail humain ? Faut-il surmonter cette « petite peur du XXe siècle », comme disait Emmanuel Mounier, retrouver, plus profondément qu'au XVIIe, et en intégrant la critique du XIXe, une philosophie du progrès et le sens de l'espoir humain ? Devons-nous, au contraire, avec tant de moralistes contemporains, dénoncer le prométhéisme de notre temps, condamner le développement des techniques mécaniques, des techniques biologiques et surtout des techniques de l'homme, trembler de peur en voyant l'humanité de plus en plus en passe de prendre en mains son destin et communier à la terreur et à l'angoisse que

décrivent aujourd'hui tant de romans d'anticipation ? Faut-il croire, en quelque sorte, que la dialectique du Maître et de l'Esclave, décrite par Hegel, se joue aussi entre l'homme et Dieu, que le travail envisagé encore par beaucoup de chrétiens comme un simple châtiment est devenu désormais une révolte voulant conduire l'homme à une indépendance totale et à une maîtrise absolue ? Tel est le problème que les Journées Universitaires de Lyon ont décidé d'étudier dans toute son ampleur, l'examinant aussi bien par rapport à notre métier et à notre spiritualité propres que par rapport à notre situation dans un monde en révolution. Pour moi mon rôle, modeste, consiste seulement à tenter d'en éclairer les approches par une analyse de la notion de travail.

Travail et humanisation

L'origine du mot d'abord est éclairante. Travail, dans le latin populaire, désignait une machine formée de trois pieux (*tripalus*) qui servait à assujettir les bœufs ou les chevaux difficiles pour les ferrer. *Tripaliare* signifiait torturer. Au moyen âge, travailler ne connaît que ce seul sens de peiner, tourmenter, faire souffrir : on appelait couramment travailleur le bourreau. Ce n'est guère qu'à partir du XVIIIe siècle, au moment où l'*Encyclopédie* réhabilite les métiers, que le terme travailleur est pris dans son sens aujourd'hui habituel. Mais il a toujours gardé de ses origines l'idée de peine, d'effort. Ainsi un romancier contemporain, Pierre Hamp, a donné comme titre général à ses diverses descriptions des métiers : *La peine des hommes*. Tout travail est effort douloureux pour sortir d'une situation, il est débat avec un milieu pour le transformer en vue d'un mieux vivre et d'un

mieux être, il est rencontre d'un obstacle, d'une nature, qui vous sont d'abord étrangers et qu'on veut d'une manière ou d'une autre s'assimiler. Tout travail est signe d'aliénation. Mais il est remède aussi à cette aliénation. Travailler c'est se débattre, certes, avec ce qui vous est étranger, mais pour le rendre familier : c'est accomplir une œuvre, c'est-à-dire donner forme humaine à ce qui ne l'avait point primitivement. Tout travail, en somme, est humanisation d'une nature. C'est pourquoi il est de son essence d'être à la fois passivité et activité, accommodation à l'objet et soumission au sujet, insertion de l'homme dans le monde et transfiguration de ce monde. Le travail ne porte pas uniquement sur la matière au sens strict, mais il suppose toujours une nature; il est une activité aux prises avec des résistances, en corps à corps avec un donné qu'elle s'efforce de tourner à ses fins par un effort volontaire. C'est cette activité transformatrice d'une nature qui doit être dite laborieuse. L'activité vitale de l'animal n'est pas travail; la contemplation intuitive d'un esprit pur ne serait pas travail. Le travail, c'est toujours l'esprit pénétrant difficilement dans une nature et la spiritualisant. Aussi est-il situé à l'articulation du spirituel et du biologique. Du désir à la volonté, la distance est mesurée précisément par le travail. La vérité de l'intention c'est l'acte, disait Hegel. On peut désirer n'importe quoi tandis qu'on ne peut vouloir qu'une œuvre. Le désir ne saurait valoir que dans un monde magique délivré de la loi du travail. Si bien que l'activité laborieuse n'est pas seulement un châtiment ou un accident pour l'homme; *elle est logée au cœur même de l'esprit.* L'homme doit travailler pour connaître et posséder le monde, et telle est l'orientation de la science et de la technique qui sont chez lui militantes; l'homme doit travailler pour conduire et organiser ses actions, pour mora-

liser ses mœurs, et telle est l'éthique qui reste pour lui une éthique du devoir, c'est-à-dire une éthique militante; l'homme doit travailler pour s'approcher de la vérité, et la connaissance humaine la plus élevée, la connaissance philosophique, reste encore chez lui une connaissance militante. Et ces trois orientations fondamentales du travail de l'homme supposent et postulent un travail plus primitif, un travail originaire en quelque sorte, par lequel, si l'on peut dire, il se donne son être humain; l'effort par lequel nous modifions le monde extérieur n'est que la continuation de celui par lequel nous avons en quelque sorte fabriqué notre système nerveux et construit notre organisme. Le premier travail est en effet celui de l'application de l'esprit au corps. Certes, Karl Marx n'a pas tort de prendre l'homme comme une totalité concrète et de voir comment il se débat dans le milieu naturel, comment il le transforme en se faisant lui-même humain. Mais sans doute faut-il remonter au delà encore. La *nature* n'est pas seulement extérieure à l'homme; elle lui est aussi intérieure. Comme l'a bien vu Maine de Biran, nous sommes essentiellement constitués par une force hyper-organique faisant pression sur un premier obstacle, qui est le corps considéré comme une sorte de masse mobilisable. L'état de veille, si bien nommé, est déjà par lui-même un état de travail parce qu'il est un état de vigilance, de pression de l'esprit sur le corps, d'animation du corps. Se reposer, se coucher, s'endormir c'est autant que possible diminuer cet état de tension, cesser de travailler; et l'on a aujourd'hui analysé avec précision le travail et la fatigue — à la longue insupportables — qu'entraîne la seule station debout.

Il faut donc le dire en toute netteté : c'est parce qu'il est capable de travailler que l'homme est capable de réfléchir ou, si l'on préfère, le dédoublement réflexif est

présent au premier effort humain. La grandeur de Maine de Biran est d'avoir montré que le moi prend conscience de soi à la faveur de l'effort qu'il déploie sur les résistances extérieures et sur ses propres résistances intérieures : l'effort moteur est à ses yeux le « fait primitif » qui, en dédoublant la conscience, permet la réflexion et du même coup dégage du *moi* empirique le *je* hyper-organique.

Cette première analyse éclaire la notion d'engagement, si en honneur aujourd'hui. La vérité de l'engagement c'est que l'activité spirituelle chez l'homme ne peut être qu'une activité laborieuse, sans quoi elle est évasion, rêve ou nuée. C'est bien à son pouvoir de transformation du monde et de l'homme qu'on peut juger de la vérité d'une pensée — et la plus vraie est sans doute celle qui oblige l'intelligence elle-même à se transformer. Le travail est l'engagement de l'homme dans le monde et dans la société; et ce qu'on appelle civilisation n'est pas autre chose qu'une idée au travail dans le monde. *Travail de l'esprit sur le corps et, par le corps, sur l'univers des hommes et des choses, tel est l'engagement humain.*

Le travail, comme l'a montré Ruyer, est liberté *en acte*, c'est-à-dire effort pour actualiser des valeurs dans et par des mouvements, information nerveuse selon une norme, « émission d'esprit » dans la nature par la médiation de l'organisme. C'est donc parce que l'homme a un corps qu'il n'y a pour lui de pensée qu'engagée. Penser signifie peser, et il n'y a aucune pensée là où il n'y a pas une pesée effective sur le monde. Car la pensée n'est pas la balance qui s'immobilise mais le poids qui la fait basculer. Esprit incarné, pensée engagée et travail sont expressions synonymes.

Parce qu'il est intermédiaire entre la pure animalité

et la pure spiritualité, parce qu'il est caractéristique de cet esprit incarné qu'est l'homme, le travail s'accompagne de sentiments, d'états affectifs proprement humains. L'activité vitale, quand elle a atteint son but, produit le plaisir, ou plutôt, suivant la formule d'Aristote, le plaisir s'y ajoute comme à la jeunesse sa fleur, ce qui signifie que le plaisir n'est pas le but de l'activité psycho-physiologique, mais qu'il est comme le signe auquel on reconnaît qu'elle a atteint sa fin. L'activité purement spirituelle est une limite inaccessible à l'homme; l'esprit chez lui ne se possède pas pleinement lui-même; il n'a pas la totale intuition de soi. Cette présence immédiate de l'esprit à lui-même, cette *présence totale*, pour reprendre l'expression de Lavelle, serait sans doute la définition du bonheur. Entre les deux, l'état affectif propre au travail humain est la joie, sorte de retentissement du bonheur éternel dans le devenir temporel. Le temps n'est pas proprement, ainsi qu'on l'a parfois soutenu, l'écart entre le désir et sa satisfaction, car il risquerait alors de se confondre avec une attente passive; il est directement lié au travail, il naît de l'intervalle entre l'effort et l'œuvre. La joie est temporelle : elle n'étourdit pas comme le plaisir, elle n'absorbe pas comme le bonheur. Aussi Kant, bien avant Bergson, n'avait-il pas tort de lier le plaisir à la jouissance et la joie à la création. Il n'y a pas de travail sans peine; celle-ci naît de l'obstacle rencontré. Il n'y a pas de travail sans joie : celle-ci naît de l'action transformatrice, de l'œuvre accomplie, de la création. Toute société qui compromet la joie au travail, qui dissocie l'œuvre de l'ouvrier, et donc la joie de la peine, est une société intrinsèquement mauvaise, qui court à sa ruine.

Cette liaison de l'œuvre et de la joie est caractéristique du travail humain, je veux dire d'un travail non déshu-

manisé. Si le travail, en effet, est source de joie, c'est que du même mouvement il ajoute de la valeur et au monde et à l'homme : il n'est pas seulement visée, mais incarnation d'une valeur. C'est de lui qu'est vraie la formule spinoziste : *transitio a minore ad majorem perfectionem*, passage d'une moindre à une plus grande perfection. Travailler c'est se faire en faisant une œuvre, se perfectionner en perfectionnant le monde. Aussi le but du travail est-il double, disaient les scolastiques : *perfectio operis* et *perfectio operantis*, perfection de l'œuvre et perfection de l'ouvrier. Mais ici l'ouvrier est soumis à l'œuvre : il y a une leçon d'oubli de soi et d'objectivité dans le travail qui vaut, non d'après l'intention ou la moralité du travailleur, mais d'après le produit. Il est juste de consulter tel médecin, d'aller chez tel commerçant, de donner de l'avancement à tel fonctionnaire, non parce qu'ils sont croyants ou incroyants, de droite, du centre ou de gauche, spiritualistes ou matérialistes, communistes ou anticommunistes, mais parce qu'ils connaissent leur métier et le remplissent bien. Dans ses *Trois leçons sur le Travail*, Yves Simon analyse dans l'activité laborieuse un double caractère : 1) loi de mobilité : le travail ajoute sans cesse quelque nouveauté à une chose inachevée; 2) loi de générosité métaphysique : le travailleur travaille pour son ouvrage plutôt que pour lui-même. Le travail ainsi exprime le fond même de la condition humaine. Sans doute l'esprit est-il supérieur à tout ce qu'il fait, mais il ne peut le savoir qu'après son œuvre, il ne se connaît lui-même que grâce à son œuvre. Pour être il lui faut s'incarner, se réaliser, s'insérer dans une matérialité, en quelque sorte s'opposer à lui-même une œuvre en laquelle il se reconnaît, de la même façon que la pensée, qui n'est que virtuelle avant la parole, a besoin du corps du langage

comme d'un obstacle et d'un instrument qui lui permettent de s'actualiser, de se réaliser en prenant conscience d'elle-même. La grande leçon de l'œuvre est qu'elle ne peut naître qu'autant que l'esprit s'oublie lui-même, se tourne vers elle, se subordonne généreusement à elle.

Ainsi le problème du travail est celui même des rapports de l'homme et de l'univers — et c'est ce qu'a bien vu le marxisme. Si l'homme se fait homme en transformant le monde, en le travaillant, l'analyse du travail ne suffirait-elle pas à résoudre le problème de la destinée de l'homme ? la philosophie du travail, si l'on peut dire, ne devrait-elle pas remplacer la philosophie de l'être ?

Dans une récente et remarquable thèse, précisément intitulée *L'Être et le Travail,* M. Jules Vuillemin fait du travail un rapport suffisant de l'homme et de l'Être, considère que l'analyse concrète des formes du travail dans l'histoire peut seule fournir la réponse au problème ontologique, et oppose la saisie de l'Être par le travail à la vanité des entreprises réflexives et de l'émotion de la mort, qui ne nous révèlent jamais que « le quasi-objet d'une subjectivité pure ». Telle est la position de Marx. La nature pour lui n'est point en quelque sorte statique, toute faite et donnée à elle-même, mais remplie de forces contraires en état d'instabilité et de progrès : la contradiction des forces se surmonte toujours pour produire l'évolution et créer sans cesse du nouveau. Or l'homme est la suprême création de la nature, c'est-à-dire sa contradiction radicale. Les rapports entre l'homme et le monde sont dialectiques, puisque l'homme à la fois est issu du monde et s'oppose à lui. En un sens il faut donc dire que l'homme est la négation de la nature. Et cette négation n'est point théorique et abstraite, mais pratique et concrète : la nier pour lui c'est la transformer, c'est-à-dire la travailler.

Né du monde et cependant d'abord étranger ou plutôt opposé à lui, l'homme est aliéné. Le remède spécifique à cette aliénation est précisément le travail, qui a pour effet de remplacer la nature donnée et hostile par une autre nature créée par l'homme et qui lui est soumise. La nature en quelque sorte est la nature des autres êtres, mais la véritable nature de l'homme c'est l'art et la technique. Aussi ne faut-il pas voir seulement dans le travail une conquête du monde, mais une libération de l'homme. Par l'immense aventure du renouvellement et du perfectionnement des techniques, le marxisme associe la nature à l'histoire de l'homme et humanise le monde. Par le travail, écrit Marx, « la nature est devenue l'être humain de l'homme ». Au sens le plus fort du terme le marxisme est un humanisme du travail, c'est-à-dire un extraordinaire effort de l'humanité, à travers les âges, pour récupérer sa nature, une tentative de récupération de l'homme par l'homme.

Ce qu'il y a d'humain en l'homme, en effet, c'est la prise de conscience de ce qui le sépare de la nature ou plutôt l'y oppose. Or l'homme ne se sait opposé à l'univers que dans son combat effectif et concret contre lui, c'est-à-dire dans le travail. Aussi faut-il dire de celui-ci qu'il est le facteur initial de l'éveil de la conscience. Tout le paradoxe du marxisme et toute sa grandeur sont là : l'homme d'abord écrasé par la nature et, en tout cas, opposé à elle, doit cependant trouver en elle, mais en la travaillant, les conditions de son accomplissement. C'est en humanisant la nature que le travailleur devient plus homme, et en devenant plus homme il devient davantage un avec l'humanité entière et conquiert son être objectif : le labeur du prolétaire humanise l'univers matériel qui l'universalise en retour. Aussi faut-il dire que c'est par le travail que l'homme est démiurge de l'homme. « Toute

la prétendue histoire du monde n'est rien d'autre, écrit Marx, que la production de l'homme par le travail humain. »

Telle était déjà la position hégélienne et Marx l'a bien reconnu, puisqu'il a félicité Hegel d'avoir découvert dans le travail « l'acte par lequel l'homme se produit lui-même ». Ce qui a une conséquence capitale. Étant cause de l'humanisation de l'homme, le travail est par là même l'ultime source de la vérité comme de la valeur. En substituant à l'homme de la contemplation l'homme du travail, c'est la nature même du vrai que le marxisme transforme. « La question de savoir si la pensée humaine peut accéder à une vérité objective n'est pas une question du domaine de la théorie, mais de la pratique », écrit Marx. Ce qui modifie considérablement l'attitude de l'individu vis-à-vis du problème de la connaissance et de la vérité. L'homme nouveau communiste ne pense plus que le savoir existe objectivement quelque part et qu'il doit le recevoir d'en haut. Si nécessaire soit-il, il n'est pas donné solitairement à la réflexion intérieure par une sorte de redoublement de soi-même. La connaissance certes garde une grande valeur, mais elle devient autre. La conception bourgeoise d'une culture désintéressée planant en quelque sorte au-dessus du devenir de la nature et de l'histoire des hommes, s'évanouit : ce n'est point en contemplant le monde, mais en le travaillant que l'homme fait le vrai, se fait vrai. Le prolétariat qui, dans son extrême misère et détresse, ne peut plus reconnaître en l'autre que l'homme même dans sa nudité, que l'universellement humain, découvre et apporte ces valeurs et ces vérités qui échappent à la contemplation solitaire du philosophe mystifié par l'irréalité de ses pensées. Comme l'objet chez Auguste Comte, les masses — dans leur devenir historiquement orienté — sont pour Marx la suprême régulation du vrai.

Ainsi le problème apparaît dans toute son ampleur. Ce qui est mis en question, ce n'est plus seulement le rôle des travailleurs dans la Cité, mais celui des valeurs et de la vérité.

On peut, certes, et même l'on doit, sérier les questions, mais à condition de bien comprendre d'abord que l'idée d'une civilisation du travail est autant philosophique que politique. Il serait vain de le nier : un malaise grave s'est emparé de l'Université tout entière. L'enseignement secondaire classique est le plus touché tandis que l'enseignement technique grandit dans l'espoir et le désordre, dans le « fatras », si l'on veut, au sens où Péguy disait que le fatras est le petit nom de la liberté. Le problème aujourd'hui n'est plus celui des *Humanités classiques* et des *Humanités modernes,* comme on disait il y a vingt ou trente ans; il est celui d'un *Humanisme du travail.* Il y a trop d'étudiants dans nos Facultés et les professeurs sont débordés, dit-on; mais on ne se rend pas assez compte que cet excès n'existe que relativement à notre civilisation, c'est-à-dire par rapport à ce à quoi on les prépare. Il pourrait, il devrait y avoir dix ou vingt fois plus d'étudiants dans des universités transformées, qui donneraient un enseignement supérieur de nature technique, professionnelle, sociologique, économique, juridique, scientifique, médicale, philosophique ou littéraire à une masse d'étudiants destinés à devenir dans tous les ordres sans exception les cadres de la nation. Et Vacheret vous parlera demain des questions qui se posent déjà aux maîtres actuels, voire aux étudiants, et en inclinent un nombre toujours croissant à une liaison plus étroite, culturelle et syndicale, avec l'ensemble des travailleurs.

Une civilisation du travail ne peut s'établir sans bouleverser notre mode de pensée et nos méthodes d'éduca-

tion; on ne peut participer à une révolution sociale sans réexaminer ses propres conceptions philosophiques et ses idées sur la nature et la communication de la vérité. Ou plus exactement l'annonce d'une civilisation du travail depuis un siècle et demi s'accompagne du développement d'une philosophie du travail qui, avec Saint-Simon, Proudhon et Marx, a mis en question notre idée de la contemplation, issue principalement de la Grèce, ainsi que la nature même de la connaissance. Nous sommes en quelque sorte sommés de situer exactement le travail dans l'ensemble de l'activité humaine. Sur ces thèmes dramatiques, Bartoli, en toute liberté, vous proposera jeudi une réflexion concrète d'ordre économique. Mais peut-être appartient-il aussi au philosophe de déterminer des lignes directrices, de préciser quelques attitudes vitales, voire de dénoncer les périls qui guettent un mouvement sans doute nécessaire, mais non pas fatal.

Travail et réflexion

C'est d'abord une constatation banale qu'il y a un danger et comme une tentation perpétuelle dans le travail. Il faut le dire parce que c'est vrai : il y a parfois en lui, il peut y avoir en lui, une facilité.

Des professeurs n'ont-ils pas l'expérience quotidienne de ces élèves capables de s'imposer des heures de travail pour s'éviter quelques minutes de réflexion ? Travailler, disions-nous, c'est humaniser le monde, accomplir une œuvre dans laquelle l'homme se reconnaît. Mais cela même n'est possible que si l'humanité ne perd jamais le sentiment qu'elle est infiniment supérieure à ce qu'elle accomplit. Certes, on a trop opposé maîtrise de soi et maîtrise du monde, comme si l'une était possible sans l'autre; il n'en demeure pas moins que la domination du

nonde n'entraîne pas *ipso facto* la domination de soi. Le narxisme, qui a justement dénoncé les aliénations et en propose bien des remèdes partiellement valables, néglige trop l'une des plus dramatiques. Ou plutôt il faudrait étendre son admirable analyse de ce qu'il appelle e fétichisme, de ce que nous nommerions plus volontiers l'idolâtrie, et l'appliquer au travail lui-même : l'homme garde toujours la possibilité de se subordonner à ce qu'il fait, de se rendre en somme étranger à lui-même en s'aliénant dans son produit.

Le problème ontologique, le problème de l'être ne saurait s'identifier à celui du travail, s'il est vrai que nous ne nous réduisons pas à nos actions et que nous sommes en un sens plus responsables de ce que nous sommes que de ce que nous faisons. A chaque instant le péril subsiste, immense pour chacun, de se perdre dans son œuvre, dût-elle s'égaler à l'univers.

Cette remarque banale nous amène à une seconde, plus difficile et, si l'on veut, plus technique, mais qu'elle entraîne. La valeur du travail lui vient de ce que l'homme se *reconnaît* dans ses œuvres, mais comment se *reconnaîtrait-il* s'il ne se *connaissait* déjà de quelque manière ? En d'autres termes, si le travail est *émission de l'esprit,* comme le définissait Proudhon, il faut bien qu'il soit aussi *retour à l'esprit.*

L'homme ne se dégage de l'œuvre qu'après l'avoir accomplie, mais il ne peut éviter de se perdre en elle que grâce à une perpétuelle reprise de soi. Sans doute n'y a-t-il qu'un moyen certain de ne se connaître jamais, qui est de partir à la poursuite de soi et d'essayer de s'atteindre : toute contemplation de soi par soi est narcissisme. Nous ne sommes pas clairs à nous-mêmes ou, suivant la belle expression de Malebranche, nous ne

sommes pas à nous-mêmes notre propre lumière. Rien ne se réalise, ne s'actualise que par le travail. Mais si le travail est engagement, il est aussi dégagement, et par là témoigne d'une philosophie réflexive.

Si le travailleur humanise le monde et ainsi le fait être davantage, il dégage par là même l'idée qui lui est immanente : parce qu'elle est humanisée, la nature travaillée est authentiquement plus réelle que la nature brute. Mais c'est précisément cette plus grande réalité de la nature qui permet et conditionne une plus grande vérité de l'homme, à condition qu'il humanise la nature sans se laisser naturaliser par elle. Pour ne point se perdre, disions-nous, l'individu doit se reprendre sans cesse, c'est-à-dire revenir du produit au producteur, de l'œuvre à l'ouvrier. Tel est ce qu'on nomme la réflexion [2].

L'analyse du travail suppose donc une certaine conscience originaire de soi; mais il ne peut s'agir que d'une conscience réflexive, c'est-à-dire d'une connaissance enveloppée et pour ainsi dire implicite qui ne prend vraiment conscience de soi et ne se connaît elle-même que grâce à ce retour du produit au producteur. Il faut faire d'abord; et c'est en réfléchissant sur ce qu'on a fait — ou sur ce que l'humanité a fait — qu'on se trouve peu à peu et qu'on se reprend. On dit d'un bon travail qu'il est fait consciencieusement, avec attention. Et l'atten-

2. Ce rapport évite toute technique philosophique. Toutefois, on reconnaîtra facilement que le problème ici examiné est celui des rapports du *Travail et du Verbe*. Le marxisme est nécessairement conduit à une explication behavouriste de la parole; il nie ainsi la réflexion. Nous pensons au contraire que la parole, irréductible au travail, est source à la fois de la métaphysique et de la poésie. La parole est le signe par excellence, et l'homme est un être signifiant, c'est-à-dire capable de réflexion (cf. le prochain ouvrage de Gabriel Inadinier, traitant de la réflexion, et intitulé *Conscience et Signe*).

tion précisément n'est pas autre chose que l'accompagnement de l'esprit dans son œuvre, la présence de l'esprit à ce qu'il fait. La réflexion, cette attention de l'esprit à lui-même, dégage ensuite ce qu'implique l'attention, elle analyse les conditions d'activité de l'esprit et de sa présence.

Ainsi la réflexion est-elle essentielle, mais elle ne peut jamais être que seconde. On a bien mal défini la conscience psychologique l'accompagnement de tous nos phénomènes intimes. En réalité elle est bien plutôt dualité et séparation, sentiment d'une certaine distance de soi-même à soi-même : être double et être conscient, c'est tout un. La conscience morale, elle, est cet effort continu pour coïncider avec soi-même, pour se rapprocher de soi. La conscience réflexive, la plus haute conscience que puisse atteindre l'homme par ses seules forces, est l'unité de la conscience psychologique et de la conscience morale, l'effort pour se réaliser tout en se sachant divisé d'avec soi-même, la poursuite de l'unité dans un temps qui ressuscite sans cesse la multiplicité. La conscience réflexive est une conscience sans cesse en travail cherchant à surmonter sa propre division sans y parvenir jamais intégralement : *elle est la connaissance en mouvement d'un sujet qui toujours s'affirme et poursuit de s'affirmer parce que jamais il ne se possède immobile.*

Ainsi se précisent la nature et le rôle de la réflexion. Nous avons vu le lien de la temporalité et du travail : ils signifient l'un et l'autre que l'homme n'est pas tout fait, qu'il a à se faire. Le travail est pour lui un moyen nécessaire de se réaliser : le monde dans lequel il est jeté ne peut être pour lui qu'un monde de tâches dans lequel il a à œuvrer. Le donné est toujours en un sens ce

qui contredit l'esprit, la nature ce qui fait violence à notre liberté. Travailler c'est contredire les contradictions, faire violence à la violence naturelle.

Grâce au travailleur, le donné est recréé, la nature libérée. Le travail est cette libération qui est condition de la prise de conscience de la liberté et de la destruction de la violence. Ce n'est que par la contradiction du monde qu'on peut s'acheminer vers la cohérence de soi-même : il n'y a pas de science de la liberté, mais nous nous expérimentons libres en affrontant le donné. Le monde a été livré à l'homme pour qu'il se fasse en le faisant. Le travail exprime donc d'abord la condition de l'homme qui ne peut consolider son être que par la traversée de la nature. Mais l'esprit demeure toujours supérieur à son engagement et, pour ainsi dire, au delà; tout en restant pleinement engagé, il faut qu'il juge sans cesse son engagement, sans quoi il risque de s'y compromettre et de s'y perdre. De même, pour reprendre notre comparaison de tout à l'heure, que par le langage la pensée, tout en s'incarnant, prend conscience d'elle-même et de sa transcendantalité, ainsi l'esprit, par la médiation de l'œuvre, qui est un signe de l'esprit, se distingue des choses et émerge du monde. « Le travail, écrit Vialatoux, a la vertu de libérer progressivement l'homme en tant qu'homme, de le dégager des choses, d'être pour lui l'occasion et la condition d'une prise de conscience et d'une prise en charge de soi en même temps que d'un empire sur les choses. En produisant ses œuvres, le travail donne au sujet qui œuvre, avec une distance sur le monde où il s'engage et qu'il transforme, le pouvoir de se réfléchir, de revenir de l'œuvre produite à la source productive de l'œuvre et de prendre ainsi conscience de sa transcendantalité spirituelle. Le travail a par là une valeur proprement réflexive. »

Ainsi la réflexion est immanente au travail lui-même comme le travail est présent dans la réflexion. Aller de l'ouvrier à l'œuvre, retourner de l'œuvre à l'ouvrier, telle est la situation de l'homme qui ne peut jamais, par lui seul, surmonter sa propre dualité et qui doit s'efforcer de maintenir toujours sa disponibilité sans jamais renier son engagement. Par là comprend-on qu'Emmanuel Mounier, dans son *Traité du Caractère*, ait pu définir la pensée humaine comme une pensée engagée-dégagée, dont le rythme propre est d'agir sur le monde en y insérant son effort et de réfléchir sur cette œuvre pour toujours mieux comprendre l'esprit qui la produit et dont elle porte la marque.

Travail et contemplation

Ainsi travail et réflexion s'impliquent et s'appellent mutuellement, et ce double rapport des deux notions permet de préciser le sens de chacune. L'homme d'abord est fait pour travailler, c'est-à-dire pour réaliser une œuvre : il est un être en travail dans ce monde. C'est par le travail seul que la nature se réalise et que l'homme atteint lui-même la vérité de son être. Non seulement l'humanité doit se diriger toujours davantage vers une civilisation du travail, mais il n'y a de civilisation que pour un être ouvrier. Le monde est comme la matière première offerte à l'homme pour qu'il y poursuive son effort et y accomplisse sa tâche. Par là se dégage l'importance du lien que nous avons découvert entre le travail et le temps. Définir l'homme par le travail c'est le définir comme un être qui a à se faire : travailler c'est avoir une histoire, c'est faire une histoire.

L'homme est cet être contradictoire et inachevé qui

est jeté au monde pour entrer en lutte avec lui, le travailler et par là se faire plus humain. Historiquement le capitalisme a pris conscience de cette vocation humaine et, s'il a commencé à la réaliser à travers bien des fautes et des erreurs, cette grandeur du moins ne lui sera pas enlevée. Son tort essentiel sans doute fut d'insister presque exclusivement sur la volonté de puissance qu'implique une telle attitude. Le socialisme, qui prend sa suite bien plus qu'il ne s'oppose à lui, a raison d'insister désormais davantage sur la volonté de fraternité, qui est immanente au travail humain. Ainsi que l'avait déjà si profondément vu Saint-Simon, il y a dans la notion même de travail l'idée d'une association des travailleurs. Le politique est rapport de l'homme à l'homme, pouvoir de l'homme sur l'homme; l'économique est rapport de l'homme à la nature, pouvoir de l'homme sur la nature. Aussi l'économique tend-il naturellement, tant qu'il n'est pas perverti, à une fraternité pacifique des hommes en vue de la domination du monde. Telle est, en tout cas, la conception que le jeune Marx avait retirée de la sociologie saint-simonienne. Travailler en homme, c'est travailler socialement, dans une économie organisée, et non pas dans une économie de concurrence, c'est-à-dire de guerre, sans lois ni règlements, sans droit positif du travail. Le droit du travail n'est pas un droit à une liberté individuelle, c'est-à-dire anarchique, mais à une liberté personnelle, impliquant une organisation économique : c'est un « droit social ».

En conséquence, le travail nous apprend que le devenir, qu'on a trop souvent considéré comme la dissolution des êtres, en peut être aussi la consolidation. L'univers matériel et spirituel ne forme pas une simple juxtaposition de parties, mais une véritable connexion où chacun a sa place et son rôle. L'homme et le monde sont en

devenir : l'instabilité de l'objet est aussi grande que celle du sujet. Dans son essence, l'univers est inachevé, ouvert à une croissance indéfinie, prêt au drame d'une histoire qui le dévoilera en quelque sorte à lui-même. L'homme n'est pas proprement une créature, *sed initium aliquod creaturae*, comme disait saint Jacques, une sorte de commencement de créature qui a à se faire; la nature n'est pas proprement une créature, mais une sorte d'ébauche qui a à être faite. Ainsi que l'ont magnifiquement montré Étienne Borne et François Henry, le monde aspire inconsciemment à être achevé par le travail humain, et l'homme, de son côté, aspire à s'humaniser toujours davantage en humanisant le monde.

Par le travail l'homme est collaborateur de la création et démiurge de son évolution dans la découverte, l'exploitation et la spiritualisation de la nature. *Il ne serait peut-être pas faux de dire que l'homme a été créé pour faire du monde une offrande et par ce moyen obtenir la vie éternelle.* En tout cas l'activité laborieuse de l'homme est au point de rencontre de deux appels, l'un muet, l'autre éloquent, tous deux d'origine divine : en l'homme l'appel à l'action, dans la nature l'appel à un achèvement.

Ainsi, pour notre part, serions-nous disposé à accorder beaucoup à ce grand courant de la pensée moderne : il est bien vrai que pour l'homme une philosophie et même une théologie du travail conditionnent une philosophie et une théologie de l'être. Il nous faut renoncer à des formules faciles et à des traditions vénérables. Ce ne sont pas les idées qui mènent le monde ou du moins elles ne le mènent, si l'on peut dire, que secondairement : elles l'éclairent dans sa marche, mais ce ne sont pas d'abord elles qui le font marcher. La connaissance elle-même doit

être réintégrée dans l'ensemble de l'activité humaine — ce qui n'est point la diminuer, mais la situer.

L'homme est cet être jeté au monde qui doit en quelque sorte s'expliquer avec lui avant de l'expliquer ou qui plutôt n'arrive peu à peu à s'expliquer lui-même et à se faire vrai que dans son explication avec le monde. Juger et raisonner, aussi bien que vouloir et agir, impliquent une certaine manière de se comporter avec les êtres et les choses, de se débattre avec eux, de nous y adapter comme de les adapter à nous. Une philosophie du comportement ne serait donc pas fausse, si l'on donne au mot le sens profond que lui donne Merleau-Ponty de débat et d'explication avec nous-mêmes, avec le monde, avec les autres — nous ajouterions avec Dieu. En tout cas la notion de travail retentit jusqu'au plus intime de l'esprit humain.

Nous avons distingué chez l'homme trois directions de travail : transformation de la nature physique, ordre dans les actions humaines, recherche de la vérité, ces trois directions supposant un travail plus primitif et originaire qui est en quelque sorte la pression de l'esprit sur son propre corps. Mais cette image reste encore bien inadéquate.

En réalité c'est le corps qui est à l'intérieur même de notre esprit : il y a, comme l'a bien vu Descartes, de la matière jusque dans notre pensée. Aussi le travail informe-t-il le *cogito* lui-même. Il introduit au plus intime de nous un dédoublement auquel nous ne saurions échapper. C'est pourquoi, à notre avis, l'idée même de contemplation, si du moins l'on veut lui donner un sens précis, technique, doit être bannie de la pensée proprement humaine. Il nous faut renoncer à cette conception hellénique, qui ne fut d'ailleurs pour les Grecs qu'un idéal jamais atteint. La philosophie n'est pas contemplative,

mais réflexive et il n'y a de réflexion que seconde. En d'autres termes, nous n'avons pas d'entendement intuitif. L'intuition pure serait une sorte de possession intégrale de l'esprit par lui-même, la fin du travail. Mais la tâche humaine ici-bas n'est jamais finie et la pensée est encore une tâche. L'homme ne se possède jamais, mais il doit sans cesse se reprendre à partir de ce qu'il fait. A la traditionnelle logique de la pensée, voire de l'action, il faut substituer une dialectique intégrale de la personne humaine en situation dans le monde. L'homme est fait pour travailler, transformer, créer, mais aussi pour réfléchir sur toutes ses créations et se reprendre sans cesse à partir d'elles pour ne se perdre dans aucune. Et c'est ce va-et-vient entre la création et la réflexion qui constitue toute l'histoire humaine. Mais jamais, du moins sur le plan strictement humain, notre esprit ne peut cesser de travailler et de réfléchir pour contempler — ou alors ce n'est que mystification et aliénation. Parce que nous sommes dans le temps, il ne nous est pas donné de nous atteindre nous-mêmes : notre création est toujours laborieuse, notre réflexion toujours inadéquate et notre morale toujours provisoire.

Est-ce à dire que sa condition satisfasse entièrement l'homme ? En d'autres termes, le travail résout-il tous les problèmes humains et répond-il à ses propres questions ? Le travail est pour l'homme moyen de libération, mais cette libération serait-elle possible et même concevable sans une plus haute liberté qui la fonde. Le travail est division en même temps qu'effort pour y remédier; mais n'y a-t-il pas chez l'homme un vœu d'unité par delà le dédoublement de notre connaissance trop humaine ?

Il est caractéristique que Karl Marx, qui a espéré que la société socialiste nous rendrait, par le dépassement de

la division du travail et de l'antagonisme entre travail intellectuel et travail manuel, un travail pouvant devenir « le premier besoin de l'existence », ait déclaré aussi que « le domaine de la liberté commence seulement là où cesse le travail qui est déterminé par la nécessité et la finalité extérieure ». C'est, a-t-il ajouté, « au delà de la sphère de production à proprement parler matérielle... que commence ce développement des forces humaines qui est à lui-même son propre but ».

Mais si tel est le vœu de l'humanité, il ne lui appartient pas de l'accomplir par elle seule. Le problème de la contemplation se pose par delà le travail et la réflexion. Ceux-ci impliquent dédoublement, elle serait unité. En elle-même la pensée humaine, toujours en travail, faisant sans cesse effort pour se rapprocher de soi, reste nécessairement laborieuse, c'est-à-dire divisée d'avec elle-même. L'expérience de la contemplation ne peut lui venir que d'un don gratuit, d'une sorte d'union transformante. Et même dans ce cas la contemplation n'est éprouvée qu'en espérance, si l'on peut dire : elle est *le regard de la foi*. Ou plutôt ce mot de regard, comme celui souvent employé de vision, n'est sans doute pas heureux. La condition laborieuse de l'homme introduit, disions-nous, à l'intérieur de sa pensée une dualité qui ne peut être surmontée : l'idée est en même temps ce qui nous rapproche de l'objet et nous en éloigne à tout jamais. « La connaissance, a-t-on dit, exile à l'infini tout ce qu'elle croît étreindre. » La contemplation, au contraire — et le mot ici encore paraît bien mal choisi — ne peut être qu'absolument différente, non pas une sorte de vision plus ou moins passive, je ne sais quel éblouissement fasciné, mais une participation à la vie même de Dieu.

Aussi ne saurais-je accepter pour mon compte la

célèbre formule de Malebranche : la foi passera, mais l'intelligence ne passera pas. Sans doute est-il vrai que la connaissance par la foi est obscure; elle n'est pas apaisante; elle donne soif d'autre chose; elle aspire à une clarté qu'elle ne possède pas. Mais ce serait une erreur de s'imaginer qu'elle aspire seulement à devenir plus claire et plus distincte et que dans un autre monde les vérités de foi deviendront tout simplement des vérités de raison. Il importe avant tout de ne pas se tromper sur la nature de son désir. Ce qu'elle veut ce n'est pas réintégrer en elle la clarté de la connaissance abstraite, mais parvenir à la perfection de l'union dont elle est un commencement. Dans la foi il y a un élément de connaissance notionnelle, les énoncés dogmatiques, et un élément de connaissance concrète, une relation nouvelle et vécue de l'âme avec Dieu. Tout obscure qu'elle soit, la foi est plus pénétrée de lumière que la raison pure; elle ne peut en réclamer la clarté sans méconnaître sa propre valeur. Si bien que la question peut-être pourrait se poser de savoir si la nature de la contemptalion est aussi éloignée de celle du travail qu'il le paraît au premier abord. Ou plutôt le travail ne serait-il point, dans la contemplation même, ce qui la distingue de la fascination, de l'absorption et maintient une « distance » entre la personne et l'objet contemplé ?

Un philosophe aussi intellectualiste que Leibniz estimait que l'idée de possession parfaite était incompatible avec celle de créature et qu'il valait mieux parler, jusque dans l'au-delà, d'une sorte de participation qui travaille à se parfaire toujours. L'inquiétude, à laquelle il redonnait strictement son sens étymologique, loin d'être opposée à la félicité de l'être créé, lui paraissait au contraire essentielle, cette félicité ne pouvant consister d'après lui que dans un progrès continu et non interrompu à de

plus grands biens. Il s'agit alors d'une inquiétude transfigurée, qui ne va jamais jusqu'à incommoder, mais qui pousse à un perfectionnement progressif grâce à une plus grande participation à la vie même de Dieu. Si donc il subsiste un devenir au cœur même de notre éternité, une sorte de mouvement à l'intérieur de l'Être, s'il demeure pour nous une manière d'historicité jusque dans l'au-delà, ne serait-ce point dire que de quelque façon un analogue du travail, quoique sans fatigue ni peine, se retrouverait jusque dans la contemplation ?

Ce sont questions qui relèvent du théologien et auxquelles le philosophe aurait tort de répondre; mais peut-être n'était-il pas inutile de les poser pour montrer que les plus profanes spéculations peuvent retentir jusqu'aux sommets et que la philosophie du travail, telle qu'elle s'élabore aujourd'hui, ne saurait laisser indifférente une théologie du travail.

Conclusion : la triple vocation

Telle m'apparaît donc, mes chers collègues, la triple vocation humaine : travailler, réfléchir, contempler. Le rôle privilégié du travail lui vient de ce qu'il est *médiateur entre la nature et la liberté* : son danger perpétuel est d'enliser l'homme dans la nature et de le naturaliser, sa grandeur est d'être pour l'humanité le facteur le plus efficace de libération.

Si l'homme a été mis au monde, c'est pour y accomplir une tâche : la signification du travail, c'est qu'il ne peut se rejoindre lui-même et tenter de se posséder que par l'intermédiaire de l'œuvre. Aussi le travail le plus proprement dit est-il celui qui s'exerce sur la nature physique. La notion de géographie humaine ne pouvait

naître que dans un univers travaillé, transformé par l'homme. Et ce travail, sous une forme ou sous une autre, subsistera toujours dans l'humanité : l'homme ne se réconcilie avec l'homme qu'en se conciliant toujours plus la nature. Ce travail de l'homme sur la nature est si essentiel qu'on le retrouve partout, d'une façon plus ou moins analogique, dans toutes les activités humaines, fût-ce les plus spiritualisées, comme la recherche de la vérité ou l'organisation de l'action : l'activité laborieuse, disions-nous, est logée au cœur même de l'esprit. C'est la raison pour laquelle la pensée, dans les conditions humaines de son exercice, ne nous est pas apparue comme contemplative, mais comme réflexive. Il n'est pas impossible que la contemplation soit au delà de tout travail — ou du moins qu'elle en transforme absolument la nature.

En tout cas elle est un don de Dieu, que notre travail sans doute mérite et appelle, mais qui se situe au delà de tout effort. La pensée humaine demeure laborieuse, militante, toujours en travail et séparée d'elle-même. La question des rapports de la vérité et du travail n'est pas tout le problème ontologique; mais je voudrais au moins vous avoir fait sentir à quel point elle est située désormais au centre de la réflexion contemporaine[1]. Si donc

1. Cf. Ruyer, « Métaphysique du travail », in *Revue de Métaphysique et de Morale*, avril 1948 (p. 214) : « La métaphysique du travail pourrait se prolonger en une religion du travail, qui retiendrait l'élément précieux du christianisme médiéval. Le travail est joie et fierté humaine, et en même temps il est salut religieux, vision de Dieu. En lui peuvent se rejoindre la volonté d'autonomie et la soumission à l'éternel, les tendances positives et les tendances religieuses traditionnelles, l'humanisme et le sens du transcendant, Proudhon et les théologiens. L'analyse du travail révèle trop les vertus synthétisantes de la notion pour que sa réalité n'ait pas des vertus semblables dans l'ordre pratique. L'homme qui travaille ne peut trouver le monde absurde, car il lui donne nécessairement

j'ai parlé de trois vocations humaines, j'espère vous avoir fait suffisamment entendre que les deux dernières ne pouvaient être normalement atteintes que grâce à la première et, si j'ose dire, par sa médiation. Le travail n'est sans doute pas le but ultime de l'homme, mais il est, dans tous les sens du terme, sa condition.

Aussi, dans l'immense effort qui conduit l'homme vers une civilisation du travail, entendez vers une civilisation où le travail accomplira plus pleinement sa tâche de libération humaine pour tous, y a-t-il plus que cet effort même. En un sens nous ignorons encore l'homme; je veux dire que nous ne savons pas ses immenses possibilités, ce dont il est capable. On perd son temps à condamner Prométhée, alors qu'il conviendrait de le baptiser, ce qui ne se peut faire que si l'on commence par exister avec lui. Et l'idée d'un *Prométhée chrétien* me paraîtrait propre à renouveler nos pensées et à susciter nos actes.

Nous devons nous familiariser avec l'idée d'un homme qui, par son travail, arriverait à transformer d'une manière imprévisible, mais extraordinaire, les conditions mêmes de son habitat en ce monde. Les problèmes spirituels n'en seraient pas pour cela anéantis ou résolus, mais agrandis aux dimensions de sa puissance. On a trop voulu opposer l'espérance surnaturelle et les espoirs

un sens, et il s'aperçoit que la réalité répond à son effort par une augmentation de valeur, sinon toujours hors de lui, du moins en lui — comme si la théorie marxiste de la valeur, fausse sur le plan économique, correspondait cependant à une vérité métaphysique. L'homme qui travaille échappe à l'angoisse, et pourtant il existe plus authentiquement que l'angoissé contemplateur du néant — plus authentiquement surtout que l'angoissé par persuasion —; l'homme qui travaille échappe par l'effort quotidien au romantisme sonnant creux de l'action héroïque. » On voit la différence de nos points de vue; mais on voit aussi jusqu'où peut aller une méditation purement rationnelle, aussi honnête que profonde, sur le travail.

terrestres, comme si l'espérance était seulement ce qui survit à tous les échecs humains. Le ciel est autre chose qu'une sorte de compensation aux défaites de ce monde. Certes il n'y a pas de commune mesure entre ce qui est de l'homme et ce qui est de Dieu. Et nous serions particulièrement sévère, en ce qui nous concerne, pour ce faux eschatologisme qui voudrait faire déboucher l'en-deçà dans l'au-delà par une sorte de progrès insensible. Mais rien ne nous interdit de penser que si Dieu a mis l'homme au travail dans ce monde c'est pour que ce travail aboutisse. Il s'agit là d'une opinion libre, mais qui pour le moins n'apparaît pas contraire à la sagesse divine. Pourquoi Dieu aurait-il besoin d'esclaves ? et pourquoi la libération humaine serait-elle contraire à la liberté des enfants de Dieu ? Pourquoi enfin ne pourrait-on pas, à condition de les maintenir à leur rang, conserver à la fois la plénitude de l'espérance chrétienne et l'ambition des espoirs humains ?

Dans ces conditions, le catholique, sûr de sa foi, distinguant nettement son attachement indéfectible à l'Église et ses engagements libres, respectueux de ses frères qui n'ont pas les mêmes options que lui, mais prompt aussi à faire respecter ses propres options, ne se dissimulant nullement les périls de son action, mais sachant que le plus grand péril est de s'abstraire de l'homme et de ses espoirs pour s'enfermer dans un ghetto, le catholique, toujours disponible et toujours engagé, peut, sans crainte et dans la totalité de ce qu'il est, collaborer à la promotion du travail et affronter le vent du large.

JEAN LACROIX.

LES JOURNÉES UNIVERSITAIRES DE LYON 1952

Le magnifique album édité l'an dernier à l'occasion des Journées universitaires de Rome[1] — dont l'intérêt artistique dépassait largement la valeur de rappel d'un pèlerinage singulier — se terminait sur la confrontation de deux images, dont le rapprochement contenait une exhortation et une promesse.

D'un côté s'ouvrait, lumineuse, la voie Appienne, une des routes qui, au départ de la Ville Éternelle devenue le siège de l'Église mère de toutes les Églises, répandirent aux quatre vents la petite semence du Royaume.

De l'autre descendait, aux pentes de la colline de Fourvière, une ruelle escarpée et noire, vers une populeuse cité dont l'atmosphère embrumée semblait traversée d'une lumière diffuse venue de très haut, — vers Lyon, première Église chrétienne des Gaules.

Pour les pèlerins encore éblouis des splendeurs de Rome, ce commentaire, cette consigne : « Devant nous les mêmes chemins sont ouverts, pour les mêmes démarches et les mêmes itinéraires. Le temps nous presse, il faut aller... »

Plus de seize cents universitaires des divers ordres de l'enseignement public ont entendu l'appel et se sont

1. *Journées universitaires de Rome*, édit. des Cahiers Universitaires Catholiques, 84, rue d'Assas, Paris. 1 alb., in-8, 500 pp.

trouvés au rendez-vous de Lyon. On pouvait craindre, en sortant des Journées exceptionnelles de Rome, une sorte de descente dans la grisaille des gestes habituels recommencés sous un ciel sans chaleur. Il n'en a rien été. Les Journées de Lyon ont même poussé la coquetterie jusqu'à s'orner d'un soleil qui nous avait manqué en Italie, d'une lumière méridionale toute chargée de promesses, fidèle jusqu'à la dernière heure du pèlerinage à Vienne et de l'excursion du Mont Pilat.

J'en voudrais parler sans céder trop à un sentiment personnel d'heureuse surprise, sans abdiquer complètement cet esprit critique aigu avec lequel *La Vie Intellectuelle* a suivi depuis 1946 les Journées universitaires, — en me faisant aussi exactement que possible l'écho de nos hôtes de Lyon.

Dans la pensée de ceux qui avaient eu la charge d'en construire le plan, les Journées de 1952 devaient marquer une commémoration du passé, ouvrir une nouvelle étape vers l'avenir.

Marquer une commémoration : c'est à Lyon que, trente années auparavant, les Journées avaient pris naissance. Pierre Heinrich, professeur au Lycée du Parc, qui était alors rédacteur en chef du *Bulletin des Professeurs catholiques de l'Université, deuxième série*, en avait lancé l'idée. Depuis cinq ans, son vaillant petit journal travaillait à fédérer les groupes locaux et les unions régionales qui germaient un peu partout. Dans une Université que la guerre avait profondément marquée, dans une nation où l'on n'était pas sûr que tout retour d'anticléricalisme fût impossible, le moment semblait venu de faire prendre conscience de leurs forces aux catholiques. Quatre-vingts collègues des trois ordres de l'enseignement public répondirent à la convocation partie de Lyon, *pusillus grex* qui, dans une ferveur confiante, sous la protection de la Vierge de Fourvière, Mère du Rédempteur, avait abordé l'étude courageuse

de problèmes que trente années de réflexion, de sessions tenues presque sans interruption, n'ont pas toujours épuisés.

Ouvrir une nouvelle étape. Il convenait de manifester l'entrée dans la communauté paroissiale de la foule immense du technique, ce « quatrième ordre » faiblement représenté, mal lié aux autres dans nos groupes, et qui cependant, dans sa vigoureuse croissance, peut nous apporter les ressources d'un public neuf et ouvert. Comment marquer notre accueil au technique mieux qu'en invitant la paroisse à réfléchir sur le thème du *travail ?* En amenant les universitaires à sonder les profondeurs de cette civilisation du travail qui est celle du temps présent, à chercher comment leur travail propre s'y situe et comment l'effort scolaire de leurs élèves les préparera à s'y insérer, on pouvait espérer répondre aux préoccupations du technique qui vise à souder le travail manuel et ouvrier au travail intellectuel.

Programme ambitieux, moins facile à accomplir dans sa seconde partie que dans la première. Mais le R. P. Dabosville, aumônier général, qui a de l'ambition pour sa paroisse, et qui est tenace, a eu raison d'insister pour une forte articulation de cette partie intellectuelle. Après tout, la Paroisse a des têtes pensantes, et un public tel que, pour ma part, j'en connais peu d'aussi zélé, d'aussi insatiable, d'aussi capable de tenir dans l'effort de la prière liturgique, puis dans l'effort de l'acquisition intellectuelle, presque sans relâchement. Pour éviter tout de même une tension excessive, une innovation, appelée à prendre valeur d'expérience, avait été décidée dans l'horaire. En étalant le programme sur quatre journées au lieu de trois, on concentra dans la seule matinée de chaque jour les séances de travail en commun, l'après-midi restant dégagée pour les discussions, les carrefours, les visites organisées. L'intention était double. D'une part éviter l'accumulation de deux séances d'étude entre dix heures et dix-huit heures, permettre de mieux

« digérer » les rapports et, peut-être, restituer une place à la discussion qui retrouverait ses droits dans une salle restreinte et avec un public moins nombreux. D'autre part donner aux participants la faculté de se diriger vers des rencontres de groupe et vers les visites d'une ville où les usines, les musées et presque le paysage urbain constituent des leçons de choses sur le travail humain, complément vivant des exposés doctrinaux. Assurer que la tension en fut moindre serait excessif : il y a presque toujours un quart d'heure ou une demi-heure de trop à nos réunions plénières. Mais on m'a dit avoir apprécié le souci de souplesse et d'ouverture dont témoignait l'aménagement de l'horaire. Et l'importance des effectifs réunis par les divers carrefours et par une séance de discussion fort prolongée confirme les heureux résultats de l'innovation.

Si j'entreprends en quelques mots de souligner la dette dont les membres des Journées sont redevables à l'égard de tous ceux qui ont permis la mise en place et le fonctionnement de ces vastes assises, c'est évidemment par souci de justice, mais aussi pour attirer l'attention sur certaines difficutés de ce rassemblement, que l'on ne saisit pas toujours du dehors. Le nombre des incrits pose déjà des problèmes tels qu'ils n'y a désormais qu'un petit nombre de villes en France qui soient en mesure de les recevoir. Mais dans les grandes villes spécialement nous guettent le risque de voir dans des halls d'exposition se transformer en congrès des assemblées qui veulent rester fraternelles et recueillies, le risque de voir se disperser à la quête des logis et des restaurants éloignés une foule qui a souci de son unité. Les « universitaires catholiques », peuple hybride, ne peuvent obtenir ni même solliciter tous les concours : ils n'attendent pas la jouissance des locaux universitaires, ils mettent de la discrétion à demander le concours matériel, charitablement mis à leur disposition, d'institutions privées. A Lyon, à la veille de la grande Foire internationale, ces problèmes

d'hébergement prenaient un aspect insoluble. S'ils ont été surmontés, on le doit à une équipe d'accueil dont je peux louer, l'ayant vue fonctionner, la souriante et inlassable activité. On le doit aussi aux plus généreuses amitiés.

La première de toutes a été celle du chef du diocèse. S. Ém. le cardinal Gerlier ne nous a pas donné seulement sa présence et les marques multipliées d'une paternelle affection que nous savions de longue date acquise. Il a été la caution de notre attachement loyal à l'Église, de notre effort de fidélité intellectuelle. Il nous a recommandés à ses diocésains. Les curés des paroisses lyonnaises, les séminaires, l'institution Leidrade et de nombreux établissements libres, des familles ont prêté leurs salles, ouvert leurs foyers, révélé aux hôtes de passage la cordialité de l'accueil lyonnais, qu'une ville réputée sévère met une pudeur à cacher et une sorte d'indifférence à laisser calomnier.

Les sanctuaires historiques offrirent leur cadre à la grandeur des fonctions liturgiques de la paroisse universitaire. Le matin, pour la messe, ce fut la cathédrale Saint-Jean, dont le chœur dans son antique simplicité et sa blancheur retrouvée traduisait aux yeux l'éclat des jours *in Albis* et dont les verrières révélaient au soleil des tonalités qui ne sont point indignes de celles de Chartres. Le soir, à deux reprises, la basilique de Fourvière, dont la somptuosité et le symbolisme un peu secret parlaient moins directement à des visiteurs occasionnels, mais qui enferme en elle la vertu des hauts lieux de prière.

Chaque année la méditation d'ouverture de l'aumônier général rappelle aux universitaires le sens de leur réunion : ils sont là pour « se souvenir ensemble du Seigneur Jésus ». Le R. P. Dabosville, en renouant l'émouvante tradition, mit l'accent sur l'esprit dans lequel coopèrent, avec des charges différentes, paroissiens et

aumôniers appelés par le Christ à répandre la bonne nouvelle de sa Résurrection dans le milieu universitaire. Le soir du même jour, la prière communautaire qu'il dirigeait prépara, en s'étendant peu à peu aux dimensions du monde, la messe du lendemain pour la paix, que devait célébrer le cardinal-archevêque. Le jeudi, de l'aube au soir, fut la journée du souvenir, des fondateurs, des disparus, des frères absents.

La soirée dramatique ou musicale qui marque habituellement une détente au milieu des Journées prit cette année la forme d'un concert de musique spirituelle, dans l'église Saint-Nizier. On y exécuta, en première audition en France, un oratorio dû à la collaboration de dom Clément Jacob, religieux bénédictin de l'abbaye d'Encalcat, et de Mlle Birochon professeur honoraire. Ce *Vitrail mystique*, consacré à sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus, est constitué par le montage d'une double série de textes empruntés à l'Écriture et aux œuvres mêmes de la sainte. La valeur spirituelle du message dont ses auteurs l'ont chargé a certainement trouvé le chemin des âmes. Cependant les témoignages des auditeurs ne m'ont pas paru prouver que la communion d'un public vaste et divers s'établisse aussi facilement à l'audition d'une œuvre neuve et rare que dans cette sorte de participation qu'autorise l'exécution de pièces classiques ou plus largement accessibles.

En venant du vieux quartier clérical de Saint-Jean, la traversée de la Saône suffisait, en quelques minutes, à amener les universitaires au théâtre des Célestins — au curieux nom monastique — mis à la disposition du Comité avec autant de générosité que de délicatesse par le directeur M. Gantillon. Cette salle élégante, bien ramassée, d'acoustique excellente, offrait un cadre idéal aux séances d'étude. Elle favorisait l'attention, le recueillement. Quand Roger Pons ouvrit nos travaux, il put d'un regard saisir l'unité de cette foule, où se côtoyaient les délégués des dix-sept académies métropolitaines et

de la France d'outre-mer, la Martinique et Madagascar comprises. Des collègues étrangers, italiens, belges, sarrois et allemands, qui nous apportaient le témoignage de la solidarité de leurs associations, s'interrogeaient — qui l'eût cru ? — sur les méthodes d'organisation qui permettaient le maniement d'une paroisse aussi cohérente, à partir d'éléments aussi naturellement indisciplinés que le sont des intellectuels français.

A Jean Lacroix revenait la charge du premier rapport, destiné à l'analyse philosophique de la notion de travail[2]. C'est un fait que jusqu'ici les philosophes proprement dits ne s'y sont guère attardés, laissant le problème du travail aux politiques, aux économistes, aux sociologues, voire aux moralistes. Pourtant, depuis cent cinquante ans environ, et sous le coup des révolutions industrielles qui ont bouleversé les modes et les rythmes du travail, il y a eu un tel mouvement d'idées autour de ce sujet qu'il nous faut bien entreprendre d'en définir la notion, d'en préciser la valeur ultime. Le marxisme en particulier s'est présenté et se présente encore à nos contemporains comme un humanisme du travail, disons mieux comme le seul humanisme du travail. Il exalte le travail non seulement comme un effort de conquête du monde, mais comme le moyen de récupération de l'homme par l'homme : ce n'est point en contemplant, mais en transformant le monde, que l'homme se fait et qu'il accède à la vérité objective. Ce qu'il y a de grandeur dans cette vision du destin de l'homme risque, nous le constatons aujourd'hui, de créer dans beaucoup de consciences une inquiétude, peut-être une tentation. Lacroix en a vigoureusement mis en relief la tragique insuffisance. S'il est vrai que dans le travail l'homme s'humanise en humanisant le monde (les scolastiques en

2. Le texte intégral du rapport de Lacroix est publié dans ce numéro, pp. 4-31.

avaient fait la remarque en assignant comme buts au travail à la fois la *perfectio operis* et la *perfectio operantis*), on ne saurait soutenir que le travail résout tous les problèmes de l'homme, surtout pas celui de la vérité ontologique. Au delà du travail transformateur de la nature, au delà même de la réflexion à laquelle le travail engage l'homme, il y a la contemplation, don de Dieu. La valeur ultime du travail lui vient d'un au-delà de lui-même, auquel son rôle est d'ouvrir et de préparer l'homme et l'univers.

Des hauteurs de la réflexion métaphysique, les rapports du second jour ont ramené le public aux problèmes plus concrets de la culture universitaire au regard du monde du travail. Bernard Vacheret parlait à ses collègues avec l'expérience d'un professeur de lettres rompu au métier et d'un syndicaliste d'ancienne date. Syndicaliste, il sent dans le monde du travail une certaine méfiance à l'égard de la culture telle que la conçoivent et la distribuent les intellectuels, une aspiration passionnée à une culture en harmonie avec les conditions modernes de la production et qui conférerait la capacité de dominer les problèmes de la société et de l'homme. Pas une culture ouvrière séparée. Ni un moyen d'évasion pour les mieux doués. Mais une éducation qui permettrait à tous les hommes, en communauté les uns avec les autres, de s'ouvrir au sentiment des besoins et des valeurs de la société où ils auront à agir. Universitaire, il avoue que notre école est assez mal préparée à donner satisfaction à cette attente. Mais beaucoup parmi nous souffrent d'éprouver un décalage entre les formes traditionnelles de notre enseignement et le milieu réel du monde extérieur où seront jetés les adolescents qu'ils instruisent. Ni la famille ni les institutions parascolaires ne peuvent suffire à donner une formation sociale qui devrait être reçue par tous, en commun. L'Université tâtonne pour en ajouter à ses programmes quelques rudiments : témoin la tragi-comédie de l'enseignement civi-

que, plaqué maladroitement à côté de l'enseignement général. Elle ne saurait se refuser désormais à aborder cette œuvre éducative fondamentale. S'il y a des risques à le faire, il y en aurait plus encore à admettre que les jeunes sortent de l'école sans y avoir acquis les moyens de s'insérer dans la société de leur temps, le sentiment de la communauté nationale.

Un jeune professeur stagiaire de l'École nationale d'apprentissage, M. Bussienne, vint dire ensuite à ses collègues de façon très directe comment les Centres d'apprentissage essayent pour leur part de résoudre le problème posé par Vacheret. Il a beaucoup appris à son auditoire, car les structures, les méthodes, les difficultés du technique sont encore mal connues des autres ordres. On a suivi avec sympathie l'effort des maîtres qui doivent, tout en apprenant aux adolescents un métier, distribuer un enseignement général « en prise sur l'actuel », et qui y mettent autant de cœur que d'ingéniosité, soutenus par la conviction que cette formation humaine constitue le seul remède efficace à la dégradation de l'homme dans le régime économique actuel.

La troisième séance d'étude fut remplie par un rapport d'Henri Bartoli et une conclusion en forme de méditation de Jacques Perret.

Bartoli esquissa les conditions et les risques d'une civilisation du travail avec une largeur de vues et une autorité qui eussent fait de son exposé — je ne sais si le compliment lui conviendra, mais de ma part il n'est point mince — une belle leçon de Semaine sociale. Capitalisme et marxisme ont manqué l'édification de la cité du travail. Le capitalisme ne s'est résigné que sous la contrainte à reconnaître des droits aux travailleurs, à admettre la récente élaboration d'un droit organisateur du travail. Cependant qui oserait nier que, dans nos sociétés qu'il a façonnées, la domination de l'argent et l'abjection de la condition prolétarienne demeurent, insultes criantes à la Paternité divine? Le marxisme,

après avoir tiré argument de ces contradictions contre des régimes injustes et contre une religion qui en aurait été complice, a proclamé qu'il détenait les formules sur lesquelles s'édifierait la cité du travail. Mais aux vues exaltantes qu'il ouvrait à l'humanité, ce qu'il a réalisé en U.R.S.S. inflige le plus cruel démenti. D'une part le travail est courbé sous la dictature des exigences techniques : à l'aliénation de l'homme par l'argent succède l'aliénation de l'homme par la technique. D'autre part l'homme est contraint à se dissoudre dans le groupe, à abandonner sa liberté présente en vue de l'avènement d'une liberté située au terme de l'histoire. La cité que l'on construit n'avance plus que sur des morts. Ainsi manque-t-on la solution des problèmes humains dès qu'on perd de vue que la cité du travail est faite de sujets spirituels. Il appartient aux chrétiens de rappeler cette vérité fondamentale, en faisant écho aux cris apostoliques de Pie XI et de Pie XII, dénonçant le mépris de l'homme dans l'économie de notre temps. Il leur appartient de mener une critique impitoyable contre les mensonges d'une prétendue science économique, de s'engager dans cette action audacieuse et résolue pour donner à la cité du travail son vrai visage.

Perret, pour terminer, éleva les paroissiens sur ces hauteurs d'où tous les problèmes peuvent être, non résolus, mais dominés et embrassés, dans la lumière de l'Écriture et de l'enseignement apostolique. Il les a guidés avec cette sûreté, cette profondeur de sens spirituel qui donnent à ses interventions une prise évidente sur l'auditoire. S'il n'était venu situer ainsi le sens du travail dans l'économie du salut et de la rédemption, souligner les caractères propres de notre travail d'enseignants dans ces perspectives, une partie de l'auditoire aurait peut-être gardé l'impression — injuste à la vérité, mais explicable par la méthode d'analyse suivie — qu'il avait manqué à ces séances d'étude une certaine note proprement religieuse et scriptuaire qui leur est indis-

pensable. C'est ce que nous a exprimé avec beaucoup de franchise un témoin ami, M. Bertrand, de la Fédération protestante de l'Enseignement, en nous apportant le témoignage de la sympathie attentive de collègues qui sont à la fois nos camarades dans l'Université et nos frères dans le Christ.

Au terme de cet effort soutenu de réflexion sur les problèmes de 1952, la cérémonie de clôture des Journées revêtit une ampleur et une importance particulières, reliant le présent au passé, dont il est issu et dans la ligne duquel il veut se maintenir. Dans la crypte de Fourvière, berceau de leur première assemblée, dix cept cents universitaires se massèrent, pour évoquer la physionomie et l'œuvre de ceux qui leur ouvrirent la voie trente ou quarante années plus tôt. Cette cérémonie du souvenir était nécessaire. Jusqu'ici la Paroisse s'est peu attardée à revenir sur son histoire; or elle compte une proportion croissante d'éléments jeunes qui ne peuvent comprendre, si on ne les évoque devant eux, ce que furent l'action et la physionomie des fondateurs, les conditions parfois tragiques où ils luttèrent pour assurer la présence et la liberté des catholiques dans l'Université de France.

De ce rajeunissement on avait la sensation physique en face du vaste auditoire de Fourvière. Aux premiers rangs, les anciens de nos groupes, ceux qui, ayant su traverser sans faiblir, malgré l'isolement et parfois les persécutions, les bourrasques du combisme, s'étaient trouvés les compagnons de Lotte, de Gonnard, d'Heinrich, avaient travaillé à leurs côtés, participé aux Journées de 1922 : phalange qui porta le poids du jour et des batailles imposées, et qui peu à peu se vit clairsemée par la mort en se demandant si elle trouverait des remplaçants. Derrière, une foule très jeune (moyenne d'âge certainement inférieure à 35), féminine surtout, où maîtres du premier degré et élèves des écoles normales fournissent presque la majorité. En la voyant, je songeais qu'il y a

vingt ans seulement, nous n'osions prévoir pareille relève, d'instituteurs surtout. Je pensais aux cris qu'elle eût arraché à Lotte, lui qui, comptant en juillet 1914 ses abonnés, fièrement écrivait : « Le fait que quatre cent vingt professeurs et instituteurs de l'État se trouvent publiquement réunis en un groupe comme le nôtre donne plus à penser à nos radicaux de gouvernement que l'élection ou la non-élection d'un candidat catholique. » Mais de la génération de Lotte à la nôtre, deux guerres, les transformations accélérées du monde ont mis une prodigieuse distance : beaucoup de nos jeunes auraient peine à comprendre les réactions antiscientistes, politiques, nationalistes, de l'ami de Péguy et à supporter l'expression drue et colorée qu'il en donnait. Pourtant si aujourd'hui encore nous ne travaillions pas dans la ligne des fondateurs, c'est en vain que nous travaillerions. Non seulement parce que les problèmes fondamentaux qu'ils ont eu à affronter (neutralité, liberté de l'enseignant...) sont encore les nôtres. Mais surtout parce qu'ils ont d'un coup fixé le caractère essentiel de notre mouvement : « Nous sommes des paroissiens qui allons à la messe et essayons de bien la suivre. Bien suivre la messe, n'est-ce pas toute la piété, bien conformer sa vie à la messe toute la perfection chrétienne et la plus haute mystique ? » Si nous n'entendions plus ces formules des pionniers, nous risquerions d'oublier de quelles exigences religieuses notre groupement est né et a vécu.

C'est cet enseignement, c'est l'exemple et la physionomie des fondateurs qu'a voulu faire revivre la série des témoignages apportés par quelques aînés au public de la crypte de Fourvière. Après un bref rappel historique de la formation du mouvement et de son épanouissement jusqu'à sa prise en charge par M. Paris, père spirituel de l'actuelle Paroisse universitaire, — Pierre Renevier évoqua l'activité apostolique de Mlle Charpentier parmi les institutrices; Marie Silve les origines du bulletin et du groupe des « Davidées », à qui l'animosité des

laïques intempérants devait vers 1928 faire l'honneur de s'attaquer comme à l'incarnation du catholicisme dans l'Université; Marcel Légaut le groupe « tala » de l'École normale supérieure et son incomparable guide, l'abbé Portal. Ces émouvants souvenirs furent coupés de lectures, extraits d'articles, lettres ou méditations de Philippe Gonnard, d'Antoine Martel, de l'abbé Paris, dont la vibration religieuse remplissait encore les cœurs lorsque le long cortège, priant, gagna la basilique supérieure pour le salut du Saint-Sacrement.

S. Ém. le cardinal Gerlier, qui avait assisté à toute la première partie, présida la seconde, entouré de son auxiliaire Mgr Ancel et de Mgr Kleven, évêque auxiliaire de Cologne, arrivé à Lyon — par une rencontre étonnante — quelques heures plus tôt, et qui, aimant à se souvenir qu'il avait été professeur dans un « gymnasium » public en Allemagne, voulut participer à notre rassemblement. Montant en chaire pour adresser un mot d'adieu aux universitaires, l'archevêque de Lyon les salua en reprenant les paroles adressées l'an dernier par Pie XII à « des enfants confiants et aimants groupés autour de leur Père ». Ce qu'il tint à souligner dans le déroulement des Journées qu'il avait suivies de si près, c'est « la préoccupation évidente de leurs participants d'en faire avant tout un aliment de leur vie spirituelle ». « Ces journées, déclara l'éminent orateur avant de bénir la foule, ne marqueront pas seulement un anniversaire, mais un élan nouveau vers la tâche qui est votre honneur et dont l'Église, par ma voix, vous remercie. »

ANDRÉ LATREILLE.

AUX ORIGINES DE LA DÉCHRISTIANISATION OUVRIÈRE

A mesure que se précise notre connaissance de l'histoire du XIXe siècle, nous sommes amenés à reconsidérer les origines de la grave crise religieuse au cœur de laquelle nous sommes appelés à vivre; singulièrement de cette déchristianisation du monde ouvrier dont nous venons seulement de mesurer l'ampleur et pour remédier à laquelle nous voyons s'esquisser des formules toutes nouvelles de l'action apostolique. Les travaux de nos meilleurs historiens nous aident à comprendre ce passé que nous ne pouvons pas ne pas interroger, parfois l'angoisse au cœur, sur ses lourdes responsabilités. Ils nous éclairent aussi sur certains aspects du présent et intéressent à ce double titre le militant d'Action catholique comme le chrétien conscient de vivre à une heure grave de l'histoire de l'Église.

Le recul de la foi dans beaucoup de milieux, sa disparition dans d'autres, qui constituent la crise religieuse de notre temps, résultent pour une bonne part de la crise dramatique qu'à traversée l'Église de France au début du siècle dernier et dont les origines paraissent remonter à la déchristianisation des classes dirigeantes cent ans plus tôt.

La crise du recrutement sacerdotal

La déchristianisation des classes dirigeantes se manifeste dès l'aube du XVIIIe siècle, ce siècle de reconquête des masses paysannes et d'intense pratique religieuse. Elle commence dans la noblesse, en réaction contre la pratique sévère de Louis XIV vieillissant et de Mme de Maintenon. Ce n'est pas encore de l'hostilité mais de l'indifférence, de l'insouciance; un tel état d'esprit favorise les idées nouvelles. A l'invasion mystique, selon le mot de l'abbé Bremond, succède la retraite des mystiques et bientôt le rationalisme. « Le Dieu des philosophes, écrit le chanoine Leflon, détrône le Dieu de Jésus-Christ[1]. » Tandis que les vocations d'hommes se font de plus en plus rares, l'épiscopat, issu de la seule noblesse, n'est pas complètement insensible au rationalisme qu'elle met en honneur et qui gagne la bourgeoisie. En 1789, la franc-maçonnerie, les sociétés de pensée et la philosophie, ont peu à peu rallié à leur doctrine une partie des milieux bourgeois.

La Révolution favorise et accélère la déchristianisation d'une partie de Français, si bien que l'Église de France nous apparaît en ruines sous le Consulat. Le Concordat diminue sensiblement le nombre des diocèses. Alors que la Constituante accordait un siège par département, Napoléon n'en admet que soixante, dont dix archidiocèses. Moins d'évêques, moins de prêtres surtout. En 1809, on compte 31.870 prêtres en France, mais 10.613 ont plus de soixante ans. A ce moment, le nombre des vacances atteint 2.454. Les séminaristes manquent de

1. Leflon : *La crise révolutionnaire.*

locaux. Le gouvernement impérial ne se presse pas de rendre ceux qu'il détient. Pour aménager et meubler ceux dont les évêques peuvent disposer les ressources font défaut puisqu'il n'y a plus de fondations. Enfin, on manque à tel point de professeurs qu'à Orléans les aînés instruisent les plus jeunes. L'éducation est hâtive, il en résulte dans le clergé une baisse de niveau intellectuel dont l'Église de France souffrira longtemps. En 1805, sur 85 élèves, Saint-Sulpice compte seulement deux ou trois séminaristes pour Paris et, en 1810, 16 sur 150. Le nombre total des ordinations sous le Consulat et l'Empire avoisine 6.000, le recrutement d'une seule année avant la Révolution. Les presbytères sont difficilement réoccupés et les prêtres souvent très mal logés; les desservants, oubliés par le Concordat, sont réduits à la portion congrue, tandis que la paroisse ne peut compter que sur la générosité des paysans, difficile à éveiller, nous disent les contemporains. Quand le nombre des ordinations augmentera, les besoins du ministère seront tels que l'action de ce surcroît de prêtres ne se fera que lentement sentir.

Sous la Restauration, l'accroissement des vocations s'élève régulièrement pour atteindre 10.000 en 1830. La révolution provoque un ralentissement immédiat et une baisse annuelle qui ramène le nombre des vocations à un peu plus de 5.000. La courbe nationale que publie l'abbé Boulard, dans son beau livre : *Essor ou déclin du Clergé français*, nous la retrouvons dans la plupart des diocèses et notamment dans ceux d'Arras et de Rennes. M. Pouthas[2] arrive à des conclusions analogues. Après 1845, quand le gouvernement de Louis-Philippe favori-

2. Ch. Pouthas : *L'Église et les questions religieuses sous la monarchie constitutionnelle.*

sera l'Église, et surtout sous Napoléon III, le recrutement augmentera à nouveau.

Certes, les évêques d'alors n'ont pu chiffrer ces vocations comme nous pouvons le faire, mais ils en constataient les tendances. Comment n'auraient-il pas eu le sentiment que le développement du ministère, cette forme essentielle, irremplaçable, de l'action de l'Église, dépendait de la faveur du pouvoir? Comment, avec des moyens intellectuels insuffisants, face à des problèmes qui les dépassaient, comment n'auraient-ils pas désiré de toutes leurs forces, de tout leur esprit sacerdotal, l'union du Trône et de l'Autel? Les divisions, nées de la Révolution, sur la constitution civile du clergé, laisseront leur empreinte assez longtemps, Sous l'Empire et même la Restauration, des cas de prêtres assermentés ou réfractaires, demeurés ou émigrés, se poseront, non sans embarrasser les autorités civiles et religieuses. Enfin, le nombre des chrétiens a sensiblement diminué.

Considérables, écrit M. Latreille[3], les désertions représentent en ce temps des options personnelles plutôt que des glissements de masses. Sans doute, un peu partout en France, en Allemagne, note-t-on un retour des milieux aristocratiques à la foi traditionnelle. L'irreligion deviendrait plutôt le fait d'une bourgeoisie éclairée, aux confins des milieux de hauts fonctionnaires, d'avocats, d'enseignants...; elle reste générale dans l'armée et parmi les anciens soldats.

Pareil ensemble de conditions appelle un effort presque désespéré pour restaurer l'essentiel de la vie religieuse, assurer l'administration du culte, rétablir les évêques dans leurs diocèses, les curés dans leurs paroisses, recouvrer le minimun de locaux et de fonds, appeler les jeunes aux séminaires et les foules aux églises.

3. A. Latreille : *L'Église catholique et la Révolution française.*

Le Concordat avait consacré aussi la perte des biens des grands ordres et de tout l'équipement intellectuel dont ils disposaient.

Plus de corporations religieuses, notait Mgr Baudrillart, avec les immenses ressources littéraires de leurs bibliothèques et la liberté d'appliquer leurs sujets à l'étude; plus d'Université.

Petit à petit, sous la Restauration, les réguliers rétabliront leurs maisons et aquerront de grands biens qui ne cesseront de s'accroître jusqu'en 1901. Mais leur influence, étayée par d'importants travaux, ne pourra s'exercer qu'avec retard par rapport aux événements décisifs de ce début du siècle.

La crise intellectuelle

Mgr Baudrillart a écrit des phrases sévères sur la crise intellectuelle que traverse le clergé :

J'affirmerai, en toute franchise, quoiqu'il m'en coûte, qu'en fait d'arguments le clergé catholique brandissait avec trop de confiance de vieilles piques, de vieilles lances passablement rouillées et dont les coups ne faisaient pas grand mal. Nous nous traînions dans des sentiers où depuis longtemps ne marchaient plus les esprits de nos contemporains alors que c'eût été à nous de porter le flambeau.

Le plus inquiétant était qu'aucun moyen de porter remède au mal n'apparaissait dans l'organisation ecclésiastique telle que l'avait faite le Concordat. En face de ce clergé, accaparé par des tâches du ministère, et si mal armé pour les résoudre, se posent des problèmes capitaux.

Les catholiques doivent, sans attendre, faire face aux

deux menaces de l'heure : l'indifférence du nombre
l'irreligion d'une minorité passionnée. Devant l'indiff
rence marquée surtout dans les villes où s'accuse l'élo
gnement des hommes pour la pratique sacramentelle, le
catholiques attendent le secours du Prince, l'alliance d
Trône et de l'Autel, dont ils ne paraissent pas, dan
leur grande majorité, soupçonner les dangers. Face
l'irreligion qui s'alimente au rationalisme — Voltaire n'
jamais été réédité avec autant de succès — et qui s'ex
prime avec force au parlement comme dans la presse
favorisée par les maladresses du cléricalisme de l
Restauration, le clergé, accaparé par le ministère et ma
formé aux tâches intellectuelles, se contente d'oppose
des vues historiques ou sociologiques. Les dirigeants d
l'Église s'indignent de voir que la vérité n'est plus pro
tégée, que l'erreur a les mêmes droits et bénéficie de
mêmes égards. Ils identifient ce régime de liberté avec l
révolution qui l'a inscrite dans les textes. Ainsi se précis
et s'accuse l'opposition des catholiques au libéralism
qui revendique toutes les libertés, même celle de défendr
l'erreur.

Une question grave est ainsi posée à la conscience de
dirigeants ecclésiastiques. Au sein de cette société nou
velle, si différente de l'ancienne, où la place de l'Églis
n'est pas faite, le chrétien trouve-t-il réunies les condi
tions favorables pour y préparer son salut éternel? E
d'autres termes, le chrétien peut-il accepter l'ordre nou
veau ou cherchera-t-il à revenir aux conditions du passé
celles d'avant 1789, ou mieux encore, celles de ce Moyen
Age réputé pour sa grande foi et que le romantism
remet à la mode? Certes, une acceptation passive de
conditions nouvelles qui lui étaient faites, n'eût pa
épargné à l'Église de France les épreuves des années
venir; seule, une intervention active, généreuse et com

réhensive de ses ministres eût été de nature à rallier utour d'eux les hommes de bonne volonté, en vue d'une ction constructive sur les esprits comme sur les structures sociales. Mais le jugement que les catholiques vont porter sur leur temps est la condition nécessaire, encore qu'insuffisante, de tout progrès ultérieur. A cette question, des laïcs — et cela illustre la faiblesse intellectuelle du clergé au premier tiers du XIXe siècle — répondent par la négative. Ni de Bonald ni Joseph de Maistre n'acceptent les conditions du siècle. Tous deux s'insurgent contre l'héritage de la Révolution. Leurs thèses ont l'audience d'un large public catholique.

Le revers du succès remporté par les écoles traditionalistes, écrit M. Latreille, c'est qu'il habitue les catholiques à tourner leurs regards vers un Moyen-Age idéalisé, époque de foi unanime et simple, docile aux enseignements et à l'autorité du pouvoir spirituel au lieu de les pousser à un effort hardi d'adaptation pour présenter la doctrine de l'Église sous une forme valable pour des temps nouveaux.

Ce refus du présent, cet appel au passé, Lamennais ne le fait pas sien. Il dénonce une angoissante indifférence religieuse. « Le siècle le plus malade, écrit-il, n'est pas celui qui se passionne pour l'erreur, mais le siècle qui néglige, qui dédaigne la vérité. » Ce n'est pas sur le Prince qu'il compte pour combattre l'indifférence et ce n'est pas à la Révolution qu'il la fait remonter. Celle-ci lui semble au contraire une réaction bienfaisante du peuple. « Nous sommes maintenant entrés dans une ère de liberté, pense-t-il. Mieux vaut pour l'Église cette liberté que l'asservissement. » Dès lors, les catholiques sont divisés à l'égard de leur temps. Ils attendront, de longues décades, la prise de position du Saint-Siège à l'égard du libéralisme.

Se seraient-ils entendus que le cours des événements

n'en n'aurait sans doute guère été modifié. La valeur des hommes d'Église, leur culture, leur jugement, leur sens des besoins du temps n'étaient pas à la mesure des difficiles problèmes que leur posait leur époque. Extrêmement affaiblie dans son personnel, dans ses ressources, dans sa pensée au sortir de la Révolution et de l'Empire, convalescente sous la Restauration, mais divisée à l'égard des problèmes essentiels qu'elle n'a pas résolus, l'Église doit faire face à une nouvelle révolution.

La révolution industrielle et son interprétation

Avec l'introduction de la machine disparaît l'état économique pré-révolutionnaire et le relatif équilibre entre la production et la consommation auquel il était parvenu. Chaque producteur s'équipe avec un outillage relativement simple, mais analogue. Pour écouler leur production accrue, les « manufacturiers » se livrent à une concurrence impitoyable. Or, un seul élément semble à la fois déterminant et compressible dans le prix de revient : le salaire. C'est lui qu'il faut réduire. Pour y parvenir, quand le travail le permet, on embauche l'ouvrière à la place de l'ouvrier, l'enfant de préférence à la femme. Ainsi emploie-t-on l'ouvrier de huit ans treize heures par jour et sept jours par semaine. Certains employeurs bâtiront d'immenses fortunes, d'autres disparaîtront dans cette lutte sans merci, sans que les préoccupations élémentaires d'humanité soient simplement évoquées.

Favorisée par les difficultés de la vie rurale, le développement des chemins de fer et la grave crise économique de 1846, commence l'exode des campagnes vers

les centres urbains. Les villages se vident et la population rurale s'entasse aux faubourgs des villes dans des locaux étroits, souvent insalubres, loués à des taux usuraires. Abruti par une longue journée de travail, l'ouvrier cherche l'oubli dans la boisson. La vie de famille est singulièrement défavorisée, quand même elle demeure possible. En cette phase de transition, les techniques encore rudimentaires réclament les plus simples manœuvres que sont les enfants. Le sens de la qualité tend à disparaître provisoirement et, par voie de conséquence, l'apprentissage. Une grande misère s'étend sur ce qu'on appelle le prolétariat. Ce monde échappe à l'Église. La misère excède les possibilités de pratiquer la vertu. Les principes du christianisme n'inspirent ni les hommes ni les méthodes de ce travail dont les fêtes des saints cessent de marquer les arrêts. La répartition même des paroisses est désormais sans rapports avec celle des populations.

Tant d'injustices, tant de misères, tant d'apostasie, posent au clergé d'immenses problèmes qui viennent se surajouter aux précédents. Pour les résoudre il ne peut pas compter sur les données des grands économistes contemporains. La pensée d'Adam Smith est alors la religion des économistes. D'elle ils apprennent et professent que l'ordre entre la production et les besoins s'établit spontanément pourvu que la concurrence subsiste entre les hommes, et que cet ordre est le plus juste possible. Le revenu des capitaux engagés fournit l'épargne qui conditionne le progrès. Après Smith, ils enseignent encore la nocivité des réglementations qui contrarient le libre jeu de l'offre et de la demande. La misère, Malthus ne lui voit d'autre remède que l'élimination des pauvres : « Un homme qui naît dans un monde déjà occupé au grand banquet de la

Nature, ne trouve point de couvert mis pour lui. La Nature lui commande de s'en aller et ne tarde point à mettre sa menace à exécution. » Pour Ricardo, le niveau naturel des salaires est « celui qui fournit aux ouvriers en général les moyens de subsister et de perpétuer leur espèce, sans accroissement ni diminution ». Et Jean-Baptiste Say précise que la valeur de chaque chose est le résultat de l'évaluation contradictoire faite entre celui qui en a besoin et celui qui la produit ou qui l'offre. Les économistes classiques s'en tiennent à la conception de l'*homo economicus*, exclusivement mû par la recherche de son intérêt. Devant la misère grandissante, les disciples de Jean-Baptiste Say, convaincus que la liberté et la propriété sont les piliers du meilleur des mondes possibles, ne voient d'amélioration que dans le perfectionnement de ces institutions.

Le succès des écoles classiques, écrit M. James[4], était éclatant en Europe au milieu du XIXe siècle. Les économistes étaient très écoutés des hommes d'État... Bien plus, la science économique parut un moment dominer toutes les sciences sociales : pas de réforme sociale sans qu'on lui ait demandé des directives. La sociologie ne paraissait pouvoir se construire que sur des données fournies par la science économique. La philosophie elle-même, sous son aspect utilitariste, avait partie liée avec elle.

Selon ces interprêtes prestigieux, les lois naturelles s'accomplissent dans la révolution industrielle.

En présence d'un diagnostic différent, le clergé français aurait-il pu inspirer un redressement de la condition ouvrière ? Sa faiblesse, son désarroi, son « désarmement » intellectuel et sociologique permettent d'en douter. Les premiers à dénoncer, sous la pression des faits, cette interprétation des lois naturelles : Sismondi

4. Émile James : *Histoire des théories économiques.*

et surtout Saint-Simon, éveillent peu d'échos chez les catholiques français. Lamennais en a davantage, mais si M. Duroselle[5] lui reconnaît le mérite de ce premier cri d'angoisse devant la révolution industrielle, il ajoute : « après ces éclairs de lucidité Lamennais décevrait ceux qui chercheraient en lui le développement d'une pensée réformatrice ».

Cette pensée, Charles de Coux la développe quelque peu, accompagnant une critique souvent pertinente du mal social. Il met, nous dit M. Duroselle, le social au-dessus de l'économique et la production globale des richesses échangeables lui importe moins que le bonheur des hommes. Mais, après ses articles de l'*Avenir*, de Coux accepte une chaire à l'Université de Louvain (1834) et il semble que les solutions constructives un moment entrevues, s'éloignent de sa pensée. Surtout il entend démontrer que la loi de l'offre et de la demande est toute-puissante. Elle détermine le taux du salaire. Dès lors, une amélioration de la condition ouvrière ne peut dépendre que d'une intervention sur l'offre que de Coux envisage par la voie du syndicat.

A Villeneuve-Bargemont, on sait gré d'avoir dénoncé le « paupérisme », réclamé l'intervention de l'État et prôné cette mise en valeur de l'agriculture où il voit le remède aux maux sociaux. Mais sa faiblesse essentielle en l'occurrence, n'est-elle pas d'opposer à la loi économique, alors acceptée, des solutions purement empiriques ? On peut en dire autant de Buchez, qui cherche à faire disparaître l'antagonisme des intérêts par l'association. Le clergé est resté étranger, dans son ensemble, à ces recherches. Ni des « limites étroites de l'école buchézienne », selon le mot de M. Duroselle, ni de Ville-

5. J.-B. Duroselle : *Les débuts du catholicisme social en France.*

neuve-Bargemont, ni de Charles de Coux, le catholicisme français n'a effectivement reçu la force d'opposer aux injustices du temps la condamnation qui eût peut-être rallié les brebis souffrantes auprès de leur pasteur. Il n'a guère mieux entendu les conseils précis des premiers catholiques sociaux, d'un Mgr Affre, d'un Ozanam, qui se placent sur le terrain des faits et invitent les catholiques à l'action.

Dans son isolement, dans sa souffrance, le prolétariat ne trouve auprès du clergé ni la dénonciation passionnée de sa misère ni l'effort constructif pour l'aider à en sortir. Le rapprochement esquissé à la veille de la révolution de 1848 est sans lendemain, le clergé paraît complice des méfiances du gouvernement impérial. L'ouvrier se tourne vers d'autres hommes qui lui parlent de justice, de revendications, de luttes, de violences, de haine. Le prolétariat livre son combat, inspiré par la solidarité ouvrière et non par l'humanisme chrétien. Pour les catholiques du XIXe siècle, le scandale, selon la forte parole de Pie XI, est consommé. En présence de ce monde nouveau qui naît sous ses yeux sans qu'il le comprenne, le prêtre éprouve une sensation d'isolement et il s'enferme dans une conception étroite du ministère. Léon XIII, à la fin du siècle, dans une lettre célèbre à l'évêque de Coutances, invitera le clergé à sortir de la sacristie. Nous sommes ici au cœur de la crise religieuse. Ce prêtre qui accomplit avec zèle les tâches quotidiennes du ministère, reçoit les visiteurs éventuels, accepte les égards dus à un personnage officiel, ce prêtre du XIXe siècle a-t-il encore le sens apostolique ?

Cette crise profonde conditionne ces deux faits sociologiques : la constitution d'un prolétariat ouvrier en dehors de l'Église et le ralliement, tout extérieur, de la bourgeoisie libérale. D'une part, l'immense majorité des

nouveaux ouvriers cesse bientôt de pratiquer, puis même de connaître la religion. Si parfois des communautés paysannes conservent leur foi en prenant la condition ouvrière, comme c'est le cas dans certaines régions du Nord ou de la Loire, on ne trouve guère, en revanche, d'exemple d'une collectivité ouvrière revenant au christianisme jusqu'à nos jours. La conversion de l'homme qui travaillle sur la machine pose à l'Église un problème d'autant plus difficile qu'il n'a jamais été résolu dans le passé. Ce n'est pas d'une reconquête du prolétariat qu'il s'agit, contrairement à ce que l'on dit quelquefois, mais bien d'une évangélisation. De là, les difficultés de la tâche, l'incertitude des méthodes, le caractère expérimental que revêt nécessairement cet apostolat.

Considérons, d'autre part, cette bourgeoisie libérale des années 1845 qui, menacée dans ses privilèges, se rapproche de l'Église afin d'obtenir son appui; ce ralliement, sans valeur spirituelle, ne doit pas faire illusion. La foi en est absente; c'est pour cela que l'action d'un Ozanam rencontre tant d'incompréhension. Depuis lors, le monde rural, à son tour, a cédé au courant de déchristianisation, et avec lui s'est achevé l'effet d'une réaction en chaîne. Aucun n'est resté indifférent à l'évolution religieuse des autres milieux sociaux en France. En serait-il différemment aujourd'hui ?

Ni la reconquête, bien partielle encore, de la bourgeoisie, ni la conversion, à peine esquissée, du monde ouvrier, n'ont encore résolu les problèmes essentiels que la première moitié du XIXe siècle a posés à l'Église de France et dont la solution a inspiré, pour une grande part, son action depuis quatre-vingts ans.

HENRI ROLLET.

LES DÉBUTS DU CATHOLICISME SOCIAL

Dans une lettre récemment retrouvée et encore inédite, adressée le 21 septembre 1839 à de Coux, son ancien collaborateur de *L'Avenir,* devenu professeur d'Économie politique à l'Université de Louvain, le P. Lacordaire, novice dominicain à Rome depuis quelques mois, jugeait ainsi son époque : « C'est encore un chaos; c'est le souffle de Dieu sur le monde ruiné avant le *fiat lux* : mais il me paraît impossible que ce flot de la vérité recule désormais »; aucune autre formule ne peut mieux exprimer ce que furent en effet ces trois décades qui recouvrent la fin de la Restauration, la Monarchie de Juillet et la Seconde République. Les institutions officielles, entre deux secousses révolutionnaires, conservent bonne apparence; les cadres administratifs hérités de l'Empire sont solides; la machine gouvernementale tourne à peu près régulièrement; et M. Prudhomme peut jouir de l'illusion rassurante qu'un ordre règne où rien ne se passe. Mais, sous ce vernis, quelle fermentation économique, sociale, politique, religieuse! Y eut-il jamais en France après la Renaissance, ou avons-nous jamais vécu depuis, une période de plus grand foisonnement d'aspirations, de doctrines, de tentatives de réalisation, d'échecs et de rebondissements, que pendant ces trente années? Et sans doute la masse de la nation, l'immense majorité des électeurs, la quasi-totalité de ceux qui sont au pouvoir, dans les affaires, dans la politique ou dans l'Église, ne participent pas à cette fièvre; ils l'ignorent ou ne la comprennent pas; elle demeure le fait d'une poignée d'hommes, mais ces hommes précisément qui sont les agents efficaces de l'histoire; et c'est pourquoi, malgré les coups

de frein que seront les journées de Juin et le 2 Décembre, Lacordaire a raison de croire dès 1839 que le flot ne reculera pas.

Mais dans quelle direction ce flot s'oriente-t-il au juste? Le P. Lacordaire n'en doute pas pour son compte : l'avenir est à la liberté chrétienne dans la réconciliation de l'Église et de la société; il en voudra expressément être le symbole lors de son élection à l'Académie française; mais c'est là une espérance qui se fonde en la volonté de chrétiens tels que lui de travailler à cet avenir, et non en une prétendue nécessité de l'Histoire. Il est relativement facile aujourd'hui de démontrer que ce qui est arrivé devait arriver. Mais en 1839 — pour nous en tenir à cette date moyenne — tout demeure possible : l'avenir se prépare à la fois dans de multiples cercles, depuis les légitimistes qui appartiennent eux-mêmes à plusieurs observances, jusqu'aux diverses sectes de socialistes utopistes, sans oublier ces petits cénacles d'émigrés que Marx bientôt fréquentera. Des catholiques sont engagés dans la mêlée, en combattants isolés ou au sein de formations non religieuses ou dans des associations spécifiquement catholiques. M. Duroselle vient d'en écrire l'histoire[1], 1822-1870. 1822 : un événement mineur, mais qui permet de prendre date, un article de Lamennais dans le *Drapeau blanc* sur la démoralisation ouvrière à propos de la fondation d'une filiale spécifiquement ouvrière de la Congrégation. 1870 : l'écroulement du Second Empire, bientôt la Commune, une date majeure de l'histoire sociale et plus particulièrement de l'histoire du catholicisme social : n'y voit-on pas habituellement son vrai point de départ?

C'est ainsi que l'ont compris successivement MM. G. Hoog et H. Rollet dans leurs ouvrages désormais classiques; avant 1870 ce sont les précurseurs dont

1. J.-B. Duroselle : *Les débuts du catholicisme social en France (1822-1870)*. Paris, Presses Universitaires de France, 1951; in-8, XII-787 pages; 1200 fr.

on ne méconnaît pas l'importance, mais qui ne retiennent un moment l'attention qu'en fonction de ce qu'ils préparent. Et pourtant c'est un univers que M. Duroselle nous révèle, un univers d'aspirations morales ou sentimentales, d'essais doctrinaux, de tentatives sur le plan politique, de réalisations sociales..., un univers où des catholiques sont partout présents et prennent ou pressentent un instant des positions dont aucune, il faut l'avouer, n'aboutit à des résultats considérables ou décisifs, mais qui méritent au moins qu'on introduise de sérieuses nuances dans les jugements catégoriques si facilement et usuellement formulés sur cette période.

On pourrait citer de nombreux exemples en ce sens, à propos de la fondation des patronages par exemple, auxquels on reproche justement depuis longtemps d'isoler leurs bénéficiaires dans une atmosphère artificielle de conservation, au lieu de les former en pleine vie réelle. Or, lorsqu'en 1839 Armand de Melun s'en fait le promoteur, la pointe de cette institution nouvelle est tournée au contraire contre les internats d'enfants pauvres, contre ces « serres chaudes » qui les isolent de la vie en plein air, de la vie de la famille et de l'atelier (p. 185), et Melun voit la formule nouvelle se prolonger en une politique sociale générale aboutissant à la « résurrection d'un pouvoir fondé seulement sur la reconnaissance et la liberté » : formule qui annonce sans doute le paternalisme, mais là n'est pas l'accent à l'origine, et l'historien, s'il doit souligner les conséquences lointaines d'une déviation initiale lorsqu'elle n'est pas redressée à temps, n'en a pas moins le devoir de juger hommes et institutions en fonction de leur époque et de leur milieu.

Remarquable dans le même sens telle confidence du même Armand de Melun qui préfigure si nettement le principe de l'Action catholique des laïques (p. 191); remarquables aussi les débuts de cette Société de Saint-François-Xavier qui, en 1848, groupe à Paris quinze mille ouvriers et qui semble annoncer la paroisse mis-

sionnaire : à l'église même, des laïcs prennent la parole dans des réunions ouvrières chaudement approuvées par les fouriéristes et qui tiennent de l'assemblée cultuelle, de la société de secours mutuels et du foyer d'éducation populaire (pp. 244-245); remarquables encore ces pressentiments de l'apostolat ouvrier extra-paroissial qui s'expriment ici et là en des formules dont M. Duroselle note lui-même la coïncidence avec celles qui sont aujourd'hui si populaires (p. 576), et l'on aimerait une étude détaillée de ce projet d'évangélisation des classes ouvrières dont l'assassinat de Mgr Sibour empêcha la mise en exécution (p. 495).

Les dénominations mêmes du catholicisme social dans cette période expriment bien les hésitations, les recherches, la diversité des groupes ou des tendances : on essaie de charger d'un sens nouveau des termes anciens et sclérosés, on élabore plus ou moins délibérément des expressions nouvelles, dont la signification ne pouvant être définie de façon autorisée reste floue, prête à confusion, est modifiée suivant les tendances de ceux qui les emploient. A côté de la charité individuelle, de la charité libre, qui choisit ses bénéficiaires et ne s'adresse qu'à la misère individuelle, et en opposition avec elle, il y a évidemment la justice, la justice institutionnelle, et Melun en donne la formule quand il écrit, en 1845, au premier numéro des *Annales de la Charité,* que l'État doit « ériger en justice générale ce qui n'était que charité partielle » (p. 219). Mais cette opposition ne saurait exprimer toutes les nuances d'attitude sociale, précisément parce qu'elle est une opposition et qu'à peu près aucun des chrétiens sociaux de la première époque n'eût accepté d'écarter la charité des efforts reconnus nécessaires d'organisation sociale.

Voici donc des termes nouveaux : charité sociale, charité légale, économie charitable..., dont il faudrait suivre attentivement la formation, l'utilisation, ... les abus

aussi ou les déformations. En gros, il semble que dans leur origine ces expressions aient signifié ou conservé la possibilité de signifier les réalisations sociales les plus hardies en tant qu'inspirées par la fraternité chrétienne, autre nom de la charité, vertu théologale; l'accent porte alors sur le qualificatif « social », « légal », sur le mot « économie », il s'agit d'un effort organisé, privé et même public, et qui vise à organiser : sans renier la charité comme inspiratrice de la législation sociale, bien au contraire au nom de cette charité, Melun encore, comprenant l'insuffisance de l'assistance qui répare, passe aux associations qui préviennent; et d'ailleurs, du même mouvement, son attention passe de la pauvreté au paupérisme ou au statut prolétarien, c'est-à-dire du simple fait de la misère aux conditions économiques et sociales malsaines qui engendrent nécessairement cette misère. C'est même là le premier critère d'une attitude non plus seulement charitable, mais encore sociale, cette attitude difficilement discernable parfois sous la confusion des termes dont la vigueur ne tarde pas à s'atténuer.

C'est vers tous les horizons de la politique qu'il faut se tourner pour trouver nos chrétiens sociaux de l'époque. Voici d'abord les conservateurs légitimistes, naturellement beaucoup plus proches du peuple que les orléanistes, partisans même parfois, en politique, de « l'appel au peuple ». Leur opposition à la bourgeoisie libérale et du même coup au libéralisme économique, leur attachement à la formule ancienne de la corporation, leur foi chrétienne aussi, retrouvée dès le début du siècle, en font rapidement des catholiques sociaux. A la veille de 1848 et au début de la République on les trouvera même plus d'une fois associés aux socialistes chrétiens contre les libéraux, — association naturellement occasionnelle, fragile, trompeuse même. Il n'en reste pas moins que leur influence demeurera toujours agissante, plus qu'on ne le croit souvent : M. J. Hours vient de

montrer, dans un article extrêmement riche et suggestif [2], la part étonnante qu'ont encore, dans la doctrine démocrate chrétienne d'aujourd'hui, des traditions qui, au delà d'Albert de Mun et de la Tour du Pin, remontent, par Montalembert et Lamennais, au courant contre-révolutionnaire, puis au « parti dévot » en qui revivait l'esprit antigallican de la Ligue, traditions par conséquent d'opposition à Richelieu, aux « Lumières », à la Révolution, et directement apparentées aux doctrines romantiques impériales des catholiques d'Allemagne et d'Autriche. De la masse de ces légitimistes sociaux d'ailleurs, dont la doctrine est faible si les réalisations sont nombreuses, deux noms seulement émergent vraiment : ceux de Villeneuve-Bargemont et surtout d'Armand de Melun qui poursuivra son action sociale parlementaire sous le Second Empire, à peu près seul au sein du parti de l'Ordre à ne pas se cantonner dans l'action « charitable ».

Plus marquants les modérés et démocrates : le de Coux de *L'Avenir*, trop méconnu, et dont la pensée économique vigoureuse n'a guère trouvé d'équivalent pendant longtemps, puis la première équipe de *L'Ère nouvelle*, et surtout Ozanam (auquel peut-être M. Duroselle ne rend pas tout l'hommage qu'il mérite) : ses idées sans doute sont exprimées d'une façon succincte et élémentaire, mais il a senti et dit avec une netteté exceptionnelle, avec un équilibre rare, les exigences du catholicisme social, son inspiration et ses conséquences; s'il n'a pas développé une doctrine complète, il en a posé lucidement les fondements; et la Société de Saint-Vincent-de-Paul n'a été expressément pour lui qu'une « voie préparatoire » tendant au bien de quelques-uns, en attendant « de faire le bien public » (p. 167).

2. *Libéralisme. Traditionalisme. Décentralisation.* Paris, Colin, 1952. J. Hours : *Les origines d'une tradition politique. La formation en France de la doctrine de la démocratie chrétienne et des pouvoirs intermédiaires*, pp. 79-123.

Et puis il y a tous les « socialistes chrétiens » : Buchez et son école, et les fouriéristes catholiques; ceux-là engagés en corps, ceux-ci, un Laverdant par exemple, qui se rattachent à la démocratie chrétienne lorsque leur mouvement, d'abord hésitant entre la sympathie et l'hostilité, passe nettement à l'autre bord après février 1848. Beaucoup de ces militants du socialisme chrétien ont parcouru un périple mouvementé avant d'aboutir au catholicisme social ou de s'en approcher; ils n'y restent pas tous d'ailleurs. Mais cette « gauche » du mouvement catholique n'en est pas moins importante, puisqu'elle souligne la fluidité et les possibilités d'un monde où, à la veille de 1848 et au début de la République, les positions ne sont pas encore durcies, les cloisons pas encore imperméables. Buchez et ses amis sont, à ce titre, les plus intéressants, et l'on sait par exemple les relations qui existèrent entre eux et le P. Lacordaire, qui en reçut plusieurs parmi les premiers religieux de la restauration dominicaine en France. Est-ce parmi eux qu'il faut classer ce curieux personnage de Chevé, qui fut successivement républicain et volontaire polonais, collaborateur à l'*Atelier* de Buchez, proudhonien, puis communiste, déiste, puis catholique militant et mystique, et même un moment novice dominicain[3] ? Et il faudrait encore évoquer les abbés démocrates, et tel ou tel prélat, Mgr Affre ou Mgr Sibour, par exemple, qui manifestent, à l'occasion, de la sympathie pour les catholiques sociaux.

De ces multiples tendances, quel pouvait être le démo-

3. M. Duroselle dit (p. 116) que « Chevé songea à se faire dominicain », mais que « ce projet ne se réalisa pas ». On peut préciser que Chevé prit l'habit de l'Ordre et commença son noviciat : le cahier des vestitions des années 1848 à 1898 mentionne en effet Charles-François Chevet (sic) comme ayant reçu l'habit en octobre 1841, mais il n'y a été gardé aucune trace de son départ. Nous croyons savoir d'autre part qu'on a retrouvé une série de lettres importantes de Chevé et de ses amis ou disciples, qui pourraient jeter une lumière nouvelle sur son activité après 1848.

nimateur commun? N'en jugeons pas avec l'optique contemporaine; il y eut des essais notables de regroupement : à l'*Université catholique* ou au *Correspondant* par exemple collaborent avant 1848 des légitimistes et les démocrates. L'ambiguïté du langage facilite sans doute ces rencontres, mais il y a tout de même plus; il y a ce commun appel, pour la réforme sociale, à l'esprit de l'Evangile, et la commune conviction de la nécessité de la réforme morale, ... préalable aux améliorations institutionnelles ou simultanée? On se divise sur la réponse à cette question, on se divisera surtout après février 1848. Mais tous les chrétiens pensent, en principe au moins, que les vertus chrétiennes constituent l'indispensable moteur de la politique sociale, nous pourrions dire : que la charité doit être l'animatrice de la justice et que la fraternité sera chrétienne ou ne sera pas. Position unanime, et qui explique les sympathies ou même les adhésions socialistes buchéziennes et fouriéristes, celle du buchézien Feugueray, par exemple, qui écrit en 1848 : « ... le socialisme au fond, dans son esprit ou plutôt dans le sentiment dont il émane, n'est rien moins que la charité appliquée à l'ordre économique et social » (p. 368); position commune qui ne suffit pas à définir un programme d'action commune et qui laisse subsister bien des confusions; position exigeante aussi puisqu'elle suppose une aspiration très élevée dans une pureté d'intention très grande et qu'elle postule en même temps de se prolonger en une politique sociale concrète et réaliste, capable non seulement de soulager les pauvres, mais encore de changer effectivement les rapports sociaux et de supprimer le paupérisme. N'est-ce pas d'ailleurs le problème permanent du catholicisme social, à quelque époque que ce soit? Il ne peut pas s'agir d'une doctrine sociale parmi les autres, entièrement soumise aux contingences temporelles; ses dimensions sont autres, car il s'enracine dans les affirmations les plus hautes de la foi et exprime les exigences inamissibles de la charité chrétienne, mais

il ne peut en rester là et doit, sous la pression de cett même charité qui est réaliste et donc réalisatrice, s traduire en doctrine d'action et en œuvres de charité e de justice, y compris en œuvre législative. Il n'est ple nement lui-même, il n'est authentique que s'il s'éten ainsi des plus hauts principes aux plus effectives conclu sions, et le danger est donc double : d'une part on insist tellement sur l'esprit et sur la réforme morale qu'o rejette à plus tard la réforme sociale ou qu'on la con damne même comme trop humaine : L. Aubineau, dan *L'Univers*, attaque en 1855 les *Annales de la Charité* « les *Annales* contribuent sans s'en rendre compte à dépouiller la charité de son caractère divin. A la place d'une vertu elles essaient de substituer une science pure ment humaine; elles lui ont déjà trouvé un nom : on l'appelle l'économie charitable » (p. 620), tandis que Mgr Paris estime que la fraternité démocratique ou « charité sociale » ne fait que des statistiques alors que la charité chrétienne voit les pauvres et établit des contacts humains (p. 480). Mais, à l'inverse, que serait une politique d'action sociale prétendument chrétienne qui ne chercherait pas expressément sa source et son inspiration de chaque instant dans la charité du Christ Ozanam ne l'eût pas admis, qui, précisant ses idées sociales à l'occasion d'un cours professé à Lyon en 1839-1840, n'abandonnait pas pour autant ses « tendances affectives », ainsi que le dit M. Duroselle (p. 169), — n le directeur des *Annales* transformées en *Revue d'Économie chrétienne* qui annonçait encore en 1860 « la double tendance qui consiste à la fois à élever davantage la charité à la hauteur d'une science, à vivifier l'économie sociale du souffle chrétien et à poursuivre par cette harmonie nouvelle entre l'une et l'autre leurs applications de plus en plus fécondes » (p. 627).

Le regroupement des forces sociales catholiques ne résiste pas aux journées de Juin, puis au coup d'État; la démocratie chrétienne s'enfonce dans le silence, et du

même coup les tendances exclusivement « charitables » prennent le dessus. M. Duroselle analyse encore longuement l'œuvre des catholiques sociaux sous le Second Empire, mais le jeu est fait et la partie provisoirement perdue malgré le bon travail que poursuivent un Armand de Melun, les collaborateurs de la *Revue d'Économie chrétienne* et quelques autres. Et l'on comprend mieux comment, après cette parenthèse désolante, 1871 peut être considéré comme le point de départ véritable du catholicisme social.

Les « origines » cependant en demeurent aussi instructives que passionnantes et l'on saura gré à M. Duroselle de les avoir étudiées avec un tel soin et de nous avoir donné un ouvrage que l'on n'hésitera pas à juger définitif. Il est désormais impossible de parler de cette période sans s'y référer et sans utiliser ce dépouillement minutieux et probe de quatre-vingt-trois périodiques, de quelque cinq cents brochures ou volumes et de nombreuses archives publiques et privées, dont la table détaillée est pour nous dressée. Mine de renseignements, mais aussi ouvrage de synthèse : non pas une thèse, à une dimension pour ainsi dire, qu'on peut discuter, qu'une autre thèse complète et qu'une vue nouvelle renverse, mais un massif qui s'offre à nous dans toutes ses dimensions réelles, avec, d'ici, de là, des bilans partiels qui aident le lecteur à s'orienter, et que l'on aimera reprendre après une première lecture pour le parcourir de nouveau, à la suite des multiples pistes qui s'y entrecroisent comme elles s'entrecroisent dans la complexité de la vie réelle.

P.-V. Grégoire, O. P.

BÜCHNER, LE POÈTE DU *WOZZECK*

Le *Wozzeck* d'Alban Berg est écrit, on le sait, dans l
système d'harmonie dit « atonal »; un langage musical
donc, qui a choqué bien des consciences lors de ses pre
mières manifestations et qui continue d'être l'objet d
discussions passionnées. Ces discussions, nous semble
t-il, risquent de tourner en rond tant que l'on se borne
à évoquer des problèmes purement techniques de la com
position musicale. Pour vouloir justifier ou condamne
un nouveau langage musical, il s'agit, tout d'abord, d
savoir quelle nouvelle situation psychologique, quel nou
veau stade de la condition humaine, quel univers mora
ce langage se propose de traduire; et de juger ensuite
s'il en est l'authentique interprète.

Rien ne peut mieux nous instruire du climat intellec
tuel de l'école « atonale » que ses associations littéraires
C'est dans ce sens que nous voulons jeter un coup d'œi
sur le poète du *Wozzeck*.

Georg Büchner n'a vécu qu'un peu plus de vingt-troi
ans (du 17 octobre 1813 au 19 février 1837). Pendan
cette existence si brève, il s'est distingué dans bien de
domaines différents : comme révolutionnaire audacieux
comme anatomiste de marque, comme philosophe sé
rieux, comme auteur dramatique génial. Son pays est l
Hesse, il est né près de la capitale Darmstadt. Son pèr

est médecin. L'atmosphère familiale est celle de la bourgeoisie intellectuelle allemande : scepticisme religieux (son frère Ludwig sera l'auteur de *Kraft und Stoff*, œuvre principale du matérialisme athée), libéralisme politique, mais qui se borne à la théorie. Il étudie la médecine à Strasbourg, où il se fiance avec une jeune Alsacienne, Mlle Schmälsle, la fille d'un pasteur. Mais les lois de son pays défendent un séjour trop prolongé à l'étranger. Büchner revient donc pour poursuivre ses études à Giessen. Timide, myope, taciturne, renfermé en lui-même, tels sont les traits du portrait que nous font ses camarades d'études. Mais tous s'accordent pour évoquer les moments rares, mais inoubliables, où il était saisi par une idée qui le passionnait. L'éclat de ses yeux, l'élan de sa voix, la puissance de ses gestes : il était alors irrésistible. Quelles sont les idées qu'il exposait ainsi à ces auditeurs? Büchner ne fut pas long à discerner la futilité du libéralisme bourgeois, libéralisme qui voulait la liberté sans vouloir la révolution. Bien qu'enthousiaste, il était sans illusion. Il savait que l'action ne jaillissait pas des sentiments bien intentionnés, ni des professions d'indignation; il savait que seule une action violente et révolutionnaire pouvait briser les pouvoirs oppresseurs et que seule la misère la plus absolue, seule la faim, était un mobile assez puissant pour déclencher une telle action. Il se tournait vers ceux qui souffraient dans leur chair, vers les pauvres gens de son pays, le prolétariat agricole. Les camarades de Büchner étaient peu enclins à le suivre dans ces conclusions audacieuses. Mais nous devons à ces idées un document émouvant : c'est le pamphlet politique de Büchner, intitulé *Der hessische Landbote* (*Le Messager hessois*) et portant le mot d'ordre : Paix aux chaumières! Guerre aux palais! Ici l'intellectuel, l'étudiant, le bourgeois sceptique et désabusé

s'efforce de parler le langage du peuple. Et ce langage, nous nous en souviendrons en écoutant Wozzeck, — c'est le langage de la Bible. Elle était le seul message spirituel qui, paraît-il, ait pénétré dans les ténèbres de ces obscures existences. Mélange singulier de citations bibliques, d'exhortations et de malédictions, de tableaux statistiques et de renseignements pratiques sur les impôts et le budget, ce pamphlet cherche à atteindre les cœurs et les énergies des déshérités et à les inciter à une action concertée, résolue et efficace. Tout désillusionné qu'il pût paraître à ses amis, Büchner se faisait encore trop d'illusions. Les pauvres paysans du pays hessois n'étaient pas appelés à être l'avant-garde de la révolution.

En août 1834, quelques amis politiques de Büchner furent appréhendés. Une perquisition eut lieu dans sa propre maison. Cette fois, il ne fut pas inquiété, mais il ne se sentit plus en sécurité. Les arrestations arbitraires se multipliaient; vivant en cachette, il craignait d'un jour à l'autre la sienne.

En mars 1835, il quitta furtivement le pays; le mandat d'amener est daté de juin.

Pendant les quelques semaines de réclusion qui précédaient sa fuite il écrivit, saisi d'une sorte de « fièvre » créatrice et aiguillonné par le besoin d'argent, sa première œuvre dramatique : *La mort de Danton*. Cette tragédie est la prolongation de ses méditations sur le révolutionnaire. En voulant la révolution, le révolutionnaire se détruit lui-même. Or, si l'auteur du *Messager hessois* s'est adressé au peuple pour l'inciter à l'action révolutionnaire, il n'avait pas d'illusion sur le caractère destructeur de la révolution. Le prolétaire, ce n'est pas, pour lui, un personnage mythique, comme il l'est pour Marx, ce n'est pas le libérateur du monde entier, l'architecte du paradis terrestre : aucune transfiguration

poétique, aucun espoir messianique ne vient adoucir la dure réalité du combat, du sang versé, de la stupidité et de l'ivresse. On ne peut pas vouloir la révolution et en même temps vouloir conserver des richesses sous aucune forme, même sous celle d'une richesse intérieure. Le Danton de Büchner, c'est précisément le révolutionnaire qui ne veut pas renoncer à sa supériorité individuelle, aux richesses de sa personnalité. C'est un aristocrate d'âme, un surhomme, un grand sensuel, un tempérament débordant, rempli d'orgueil et dont la confiance en lui-même ne connaît pas de bornes. Il a bien des traits en commun avec l'Egmont de Gœthe. Mais il a, en plus, la lassitude d'une société moribonde. Il a dans ses veines — c'est son anachronisme par rapport au Danton historique — non le sang de la jeune bourgeoisie, mais le venin du découragement du XXe siècle, son sens de futilité et d'épuisement; il est un anachronisme même par rapport à la génération de Büchner. La mort de ce Danton, vue de l'intérieur, est un mélange d'auto-exécution et d'un mépris profond de la vie, telle qu'elle est. Vue de l'extérieur, elle est la fin logique de la contradiction qui existe entre vouloir la révolution et vouloir conserver son identité, vouloir être « masse » et en même temps « exception ». Le peuple rejette Danton, son idole d'autrefois, qui lui reste étranger par l'éclat de sa personnalité, pour s'attacher, au moins temporairement, à Robespierre, dont la sécheresse d'âme lui offre une pauvreté intérieure, plus à l'image de la sienne. Au fond, cependant, ce n'est ni Danton ni Robespierre qui sont les héros de ce drame : ce héros, c'est la Révolution. C'est elle qui saisit les hommes, s'en sert, les exalte, les rejette, les broie. La force motrice est une force supra-individuelle, brutale, inhumaine. Les hommes de cette tragédie n'en sont pas les agents, ils en sont les pions.

Büchner, fugitif, trouva asile à Strasbourg. L'argent qu'il a reçu pour *Danton* lui permet de vivre quelque temps. Le souci d'en gagner davantage lui fait participer à un concours de la meilleure comédie. Le résultat est *Leonce und Lena*, comédie bizarre et amère. De la satire politique mordante, de la bouffonnerie : mais le fond est fourni par le climat de *Danton*, et même celui du *Messager*. D'un côté la classe dirigeante, accablée d'un ennui mortel, lasse, désespérée, épuisée jusqu'au refus de la vie, incapable de tout, même de l'amour, à peine angoissée par la vue de sa propre destruction imminente; de l'autre, la classe ouvrière, dont la seule force motrice est la faim et pour laquelle l'oisiveté, enfer des riches, est le paradis. Tout cela est, il est vrai, enveloppé d'une atmosphère magique de poésie et de rêve, parsemé de lyrismes, dont quelques-uns sont parmi les plus purs de la langue allemande, et couronné d'un dénouement « conte de fée », où éclôt inopinément — mirage ou réalité ? — l'amour touchant du prince et de la princesse.

A Strasbourg également, Büchner fournit des traductions de deux drames de Victor Hugo. Cependant, il poursuit ses études tant scientifiques que philosophiques et met au point son : *Mémoire sur le système nerveux du barbeau*, travail qui lui vaut le doctorat de l'Université de Zurich et la *venia legendi* du même institut. Ce succès lui réconcilie le père, qui avait boudé depuis la fuite de Darmstadt. Il arriva à Zurich en octobre 1836 et ses cours d'anatomie comparée sont universellement appréciés. En février de l'année suivante il est atteint de typhus. Ses derniers jours s'achèvent dans le délire. Délire dont les manifestations rappellent étrangement les fantaisies religieuses de ses deux derniers héros : Lenz et Wozzeck.

On trouve trois fragments littéraires dans ses papiers.

L'un, dont le sujet fut Pierre l'Arétin, est perdu pour toujours. La fiancée du poète, qui vécut jusqu'au vieil âge sans jamais se marier, a détruit le manuscrit, soit par scrupules religieux, soit pour contrarier la famille Büchner, avec laquelle elle ne s'entendait point. Les deux autres sont la nouvelle *Lenz* et le drame *Wozzeck*. Lenz, poète maudit du *Sturm und Drang*, mourut aliéné, après plusieurs tentatives de suicide. Büchner, avec l'intuition du poète et la pénétration du médecin, a surpris les dernières convulsions de cet esprit maladif et les a relatées en une prose bouleversante. Wozzeck, de son côté, fut un pauvre diable de fantassin, qui tua son amie par jalousie. Voilà les données du drame.

Nous n'avons pas de peine à reconnaître dans Wozzeck un des lecteurs présumés auxquels était destiné le *Messager hessois*. Wozzeck n'est pas un pauvre complètement abruti. C'est un esprit confus, mais remuant. Il connaît bien la Bible. Les vers bibliques lui tournent vaguement dans la tête, s'y lient avec d'autres notions, acquises par ouï-dire (la peur des francs-maçons, par exemple), pour former un ensemble d'hallucinations angoissées, de terreurs sans fond, de sursauts brusques et tourmentés. Wozzeck a une confuse nostalgie de la « bonne vie ». Le mariage, l'honneur, la vertu, il n'en ignore pas les valeurs, mais il se sait dépossédé de tous ces « articles de luxe », dépossédé pour la vie et pour l'éternité. « Si jamais nous sommes admis au ciel, nous autres pauvres, ce sera pour aider à faire le tonnerre. » Peut-être que ce sont ces allusions mystérieuses, ces citations confuses de la Bible, ces réflexions tantôt banales, tantôt profondes, qui l'ont aidé à gagner l'amour de Marie. Peut-être aimait-elle en lui ce sourd désir de sortir de la boue de l'existence, lequel se cache derrière ces « pensées ». Elle fut son amie et elle avait de lui un

enfant. Cet amour est la seule chose que possède sur cette terre le dépossédé; mais la seule chose que possède, à son tour, Marie, c'est son corps et sa beauté, qu'elle contemple tristement dans le petit bout de miroir que sa pauvreté lui a laissé. Cette beauté, elle serait pour une riche une richesse de plus. Pour la pauvre, elle est le seul moyen, non de jouir de la vie, mais de s'en venger. Car elle embrasse l'homme qu'elle désire non dans un élan amoureux et irrésistible, comme une héroïne romantique dont le désir étouffe toute loyauté; elle se donne à lui avec un geste de laisser-aller et de mépris, parce qu'elle ressent vaguement que la vie, qui ne lui offre rien, n'a pas le droit d'exiger d'elle aucune loyauté envers quoi et qui que ce soit : et que, si elle devait renoncer à quelques étreintes amoureuses, au nom d'une telle loyauté, encore faudrait-il que le plaisir de ces étreintes ne soit pas le seul plaisir que lui ait laissé son destin. Elle ne se donne pas, elle s'abandonne. Son corps rassasié, elle sentira son cœur rongé de remords, et elle se réfugiera, désespérée, à la Bible. Deux personnages secondaires, le colonel et le docteur, achèvent la perte de Wozzeck, dont ils aiguillonnent la jalousie par leurs taquineries. Mais — et c'est l'aspect le plus terrible de cette pièce — ils le font par insouciance et stupidité plutôt que par méchanceté. Cet « Othello » prolétaire n'a pas de Iago diabolique, passionné du mal. Ni Marie ni le rival heureux, ni le colonel ni le docteur ne se dérangent pour être cruels. Ils détruisent Wozzeck par leur seule présence, par leur extension morale, pour ainsi dire, par un fonctionnement plus ou moins normal de leur vitalité. Wozzeck est écrasé, non par tel ou tel être vivant, mais par leur vie même, par cette puissance brutale, aveugle, sordide. Comme nous l'avons déjà signalé pour *Danton*, le tragique de Büchner ne réside

pas dans la situation, ni dans les caractères, mais dans l'existence même. Les vrais agents, ce sont des forces surhumaines et inhumaines, la révolution ou la misère. Au rebours de la tragédie classique, ou même shakespearienne, ce n'est pas un individu qui est le vrai sujet de la pièce, et la pièce ne se termine pas sur la mort d'un « héros ». Il s'agit, dans cette tragédie, moins de Wozzeck que de la vie des misérables, de la souffrance non d'un individu, mais d'une collectivité. Et cette souffrance continue bien après la disparition de l'individu et elle continuera *ad infinitum*. De là cette scène finale où le petit-fils de Wozzeck sur son cheval de bois chevauche vers un avenir que nous devinons aussi sombre que le présent. (L'innocent de la scène finale de *Boris Godounov* est, dans ce sens, un précurseur important.)

Voilà une pièce noire, si jamais il en fut. Ce n'est pas le deuil à la mode qu'arborent, par coquetterie, des esprits puérils pour mieux jouer aux enfants terribles du siècle. Le langage de Büchner vibre d'une telle intensité, d'une vitalité si concentrée, qu'elle fait éclater le cadre d'une pièce de théâtre et rend presque insupportable la tragédie dans sa forme crue. Aussi la musique vient-elle moins pour accentuer que pour adoucir et pour apporter quelques accents, sinon consolateurs, au moins reposants (comme, par exemple, l'émouvant tableau de nature de la scène du meurtre, qui ne craint pas une comparaison avec le deuxième acte de *Tristan* ou le troisième de *Aïda*). Cette intensité provient du pressentiment d'un cataclysme social, du sens prophétique de la pourriture dans les articulations de la civilisation. C'est bien la génération d'artistes contemporains de Büchner qui subit ces premiers pressentiments (il est né dans la même année que Richard Wagner, l'auteur du *Crépuscule*); mais nul ne l'avait extériorisé avec une telle

vigueur, une telle brutalité sans compromis. Büchner, dans son époque un *ludus naturae*, avait un flair sans faute pour les points vulnérables de la civilisation bourgeoise : la misère physique et morale du peuple, une religion devenue complice de toute oppression, la dévitalisation des classes dirigeantes et, allant de pair, la révolte du sexe contre l'amour. La Marion dans *Danton* est, sur la scène allemande, la première femme possédée par le sexe et la sœur aînée de la Lulu de Wedekind, qui, comme on sait, inspira à Alban Berg son deuxième sujet d'opéra.

C'est dans le cadre de cette prise de conscience devant une désintégration du corps social qu'il faut essayer de comprendre non seulement le *Wozzeck*, mais toute l'atmosphère de la musique atonale. Cette prise de conscience, annoncée par quelques précurseurs comme Büchner, trouve un écho vigoureux dans le Vienne de la fin du siècle. Elle inspire déjà l'ironie déchirante d'un Malher; elle informe les toiles explosives d'un Kokoschka; elle se manifeste dans les visions eschatologiques, bien que farouchement réalistes, d'un Karl Kraus.

Vouloir connaître la valeur ou la non-valeur de la musique atonale, c'est se demander si elle a ou non créé le langage propre à ce nouvel état d'âme.

GUSTAVE KARS.

LES SIGNES DU TEMPS

Les syndicats et l' « expérience »

C'est une « condamnation » de la politique du président Pinay que *Le Monde* trouvait dans les résolutions adoptées le 18 mai par les Comités Nationaux de la C.F.T.C. et de la C.G.T.-F.O.

Le mot « baisse » n'est certes pas sans prestige sur une masse de travailleurs las des augmentations nominales de leurs salaires. Mais le souvenir décevant du « Cartel interconfédéral de la baisse » en 1948 agit sur l'esprit des militants qui réfléchissent. Le monde ouvrier est sceptique sur l'efficacité de la collaboration que le patronat apportera au gouvernement : « le capitalisme français, remarque le comité F.O., n'ayant jamais consenti de bon gré les sacrifices nécessaires au redressement économique du pays et à l'amélioration des conditions d'existence des travailleurs ». L'analyse, proposée par Maurice Duverger, des difficultés d'une « baisse corporative » a été comprise. Les syndicalistes réclament volontiers, sans les espérer, des « mesures autoritaires ». Les plus clairvoyants se rendent compte du fait qu'une action durable sur les prix, c'est toute une politique économique dont l'opinion moyenne des militants reconnaît au moins quelques conditions. Par exemple, la nécessité d'investissements productifs : on ne se résigne pas à une stabilisation dans l'immédiat achetée au prix de l'avenir de la production nationale, d'autant que seuls des investissements permettront d'écarter la menace du chômage ;

on réclame, avec plus ou moins de clarté et de cohérence, une conduite de l'économie qui assure tout à la fois son expansion, la stabilité des prix et une répartition plus équitable du « revenu national ». Cette préoccupation de l'ensemble, d'une politique véritable, est manifeste dans la résolution de la C.F.T.C.

Du point de vue de l'équité dans la répartition, il faut noter que l'annonce d'une échelle mobile des capitaux prêtés à l'État ne pouvait que rendre plus sensibles le retard et les incertitudes de l'institution du salaire minimum interprofessionnel garanti, et renforcer l'idée que les travailleurs « font les frais » de l'expérience, les frais d'une « stabilisation dans l'injustice ». La perspective de l'emprunt, assorti des garanties qu'ils savaient, devait rendre les syndicalistes plus revendicatifs. Cependant, ils n'ont guère entendu discuter le « succès » éventuel de l'opération, dans la conjoncture présente, à partir d'une conception réaliste des finances publiques et de la lutte contre l'inflation.

Une analyse de ce genre aurait peut-être rendu la C.G.T.-F.O. plus prudente en matière de « revalorisation » des salaires, encore que sa résolution ajoute — selon une vue désormais commune — que des mesures de cet ordre « seraient insuffisantes pour assurer une répartition équitable du revenu national ».

La C.F.T.C. insiste sur l'incohérence, sinon l'hypocrisie, des positions gouvernementales : échelle mobile des capitaux seulement ; blocage de fait, par pression gouvernementale, de salaires que la loi veut librement discutés et que telles entreprises peuvent augmenter ; violation également de la loi portant statut de la fonction publique... La journée qu'elle a décidé d'organiser le 28 mai sera de revendication, mais d'abord de protestation.

Le 18 mai, « le mouvement syndical chrétien a pris l'initiative de désolidariser, par un geste sans équivoque, les travailleurs non communistes de « l'expérience

Pinay ». Que la C.G.T.-F.Q. s'associe à la manifestation du 28 ou qu'elle cherche une expression indépendante, la situation sera claire : pour la première fois depuis la Libération il y a divorce entre un gouvernement soutenu par une majorité parlementaire et l'ensemble des organisations ouvrières. Cela, malgré la crise syndicale de 1947 et l'espoir, tout momentané, d'un régime de Troisième Force qui aurait permis une reconquête du monde ouvrier français par un syndicalisme non stalinien. Même si la journée du 28 se passe sans éclats, elle peut marquer une nouvelle étape dans l'histoire, pleine de retours, du monde ouvrier dans notre pays.

22 mai.

PAUL VIGNAUX.

L'emprunt remplace-t-il l'impôt?

Le gouvernement se trouve devant deux tâches complémentaires, mais néanmoins distinctes : se procurer des moyens de paiement en devises ou en or qui puissent permettre de continuer à importer en quantités suffisantes et, d'autre part, lutter contre l'inflation sur le terrain interne. Ces deux objectifs, il a choisi de les atteindre par une politique dont le couronnement doit être un grand emprunt.

Les moyens de paiements internationaux ne seront accrus que si l'emprunt rapporte de l'or et des devises. Un tel succès dépend des modalités dont il sera assorti et de toute une politique d'ensemble. Il est trop tôt pour en estimer le bénéfice. Par contre, on peut, dès maintenant, préciser quelles sont les conditions de succès d'une opération qui tend à demander que l'on apporte aux caisses publiques des billets de banque. C'est

uniquement cet aspect antiinflationniste de l'emprunt que l'on peut préciser dès maintenant.

Un emprunt fournit au Trésor des disponibilités qui sont de même nature que celles dont il pourrait disposer par l'impôt, tout au moins dans l'immédiat, puisqu'il handicape l'avenir. Encore cette vérité n'est-elle pas si évidente qu'elle peut le paraître au premier abord. En effet, avec tout le succès apparent qu'un gouvernement ne manque pas de lui donner, un emprunt peut être, en réalité, une simple consolidation des titres circulant précédemment sur le marché. C'est ce qu'il est advenu en partie de l'emprunt Meyer et de l'emprunt Petsche. Ce dernier n'a pas apporté le tiers de son montant en argent frais.

Pour procurer de l'argent frais, en effet, il ne suffit pas seulement de récupérer sur les prêteurs des billets et non des titres anciens. Il faut encore que cet argent ne provienne pas de la vente d'autres titres. Si, alléchés par des clauses particulièrement favorables, les fonds des caisses d'épargne, ceux des comptes chèques postaux ou même les disponibilités en banque qui servaient indirectement à procurer des Bons du Trésor aux établissements de crédit sont utilisés à souscrire l'emprunt, il est évident qu'au total le Trésor n'y gagnera rien. Le tiroir de droite augmentera de la même manière que diminuera le contenu du tiroir de gauche.

Cette même compensation peut d'ailleurs s'effectuer avec un certain retard. Pour peu qu'ils disposent de crédits, des souscripteurs peuvent acquérir le nouveau papier public si alléchant, en prévoyant qu'ils ne renouvelleront pas les Bons du Trésor qu'ils détiennent et dont l'échéance est proche. Ce n'est donc au total que dans les deux ou trois mois qui suivent l'émission d'un emprunt que l'on peut faire le compte de l'argent frais réellement apporté. Il n'est pas d'exemple que cette comptabilité soit délibérément soumise au grand public.

Étant connue la quantité d'argent frais que l'emprunt a apporté au Trésor, dans quelle mesure celui-ci exerce-t-il aussi bien (ou aussi mal) que l'impôt un effet antiinflationniste ? Certes, il procure aux caisses du Trésor des sommes dont celui-ci peut disposer pour effectuer les dépenses que lui aurait permises une rentrée fiscale. Mais il y a en réalité une

différence entre les procédés, car il n'est pas indifférent à la stabilité de la monnaie que le pouvoir d'achat privé ait été résorbé d'une manière ou d'une autre.

Selon une opinion erronée, mais fort répandue avant-guerre rue de Rivoli, la récupération par un emprunt des billets qui se trouvaient dans une lessiveuse, et qui avaient bien l'intention d'y rester, était une opération stabilisatrice des prix. En réalité, si vraiment l'esprit de thésaurisation de certaines classes, et particulièrement des agriculteurs, s'était conservé, il importerait peu que les fonds dont ils disposaient, et dont ils disposeront toujours à long terme après l'emprunt, soient provisoirement immobilisés dans leurs lessiveuses ou dans les coffres du Trésor. M. Mendès-France a même pu préciser que, dans ce cas, un emprunt était inflationniste puisque, sans agir sur les dispositions à la dépense du public, il incite le gouvernement, par son succès, à réaliser des dépenses qu'il n'aurait pas faites si les lessiveuses étaient restées remplies; il n'en est toutefois pas de même à l'heure actuelle où pour l'exercice 1952 le total des dépenses semble bien devoir être déterminé d'une manière indépendante du total des recettes.

Supposons, néanmoins, que l'argent récupéré par un emprunt n'attende pas tranquillement dans une cachette, mais qu'il provienne de revenus qui auraient été autrement dépensés. Une troisième série d'obstacles empêche là encore d'assimiler l'effet d'un emprunt à celui d'un impôt. Pour cela, il nous faut considérer la manière dont les prix ont augmenté dans les années précédentes. Par un mouvement de balance, les augmentations de profits se camouflaient en investissements et les augmentations de salaire se portaient sur les marchés alimentaires, particulièrement sur le marché de la viande.

Pour arrêter l'inflation, il aurait donc fallu d'abord limiter les investissements privés des entreprises. Mais nous avons vu précédemment que l'expansion de crédit ne l'avait pas permis. D'autre part, il aurait fallu diminuer les salaires réels, ce qui n'était pas admissible en toute justice, ou bien empêcher l'augmentation du prix de la viande et des produits laitiers, pour permettre à des salaires constants de ne pas perdre leur pouvoir d'achat.

Pour avoir un effet antiinflationniste, sinon un effet de baisse, l'emprunt devra donc jouer un rôle semblable. Il

devra provenir d'entreprises qui versent de l'argent au Trésor en réduisant leurs investissements ou de salariés qui versent au Trésor l'excédent de revenus qui leur serait procuré par une baisse de la viande ou des produits laitiers. Il n'est pas impossible théoriquement d'obtenir un tel résultat en changeant l'esprit dans lequel sont utilisés les profits; certes, les entreprises n'ont pas toutes une trésorerie abondante qui leur permette de souscrire, mais leurs investissements sont encore nombreux et pas toujours de première utilité; malheureusement, ce n'est pas en un mois que l'on peut décider de changer une politique d'investissement et de placer des profits en fonds d'État plutôt que de poursuivre des améliorations peu rentables. C'est là un premier obstacle à l'effet anti-inflationniste de l'emprunt.

Par ailleurs, la puissance dont dispose le commerce de la viande et des produits animaux ne permet guère d'espérer que les sacrifices consentis à la production par l'agriculture, si sacrifices il y a, se répercutent entièrement sur les prix de détail. Dans ce cas, l'excédent de pouvoir d'achat laissé aux salariés par l'abandon de quelques décimes de la taxe sur le chiffre d'affaires (car il s'agit bien d'analyser les conséquences du changement des impôts projetés par M. Edgar Faure en un emprunt) n'ira probablement pas se placer en fonds d'État, mais risque d'être absorbé intégralement par l'augmentation du prix de la viande, denrée sur laquelle les salariés ont montré leur désir de porter immédiatement l'accroissement de leur pouvoir d'achat.

Au total, il y a de grands risques que l'argent « pompé » par l'emprunt ne soit pas celui qui agit en hausse sur les prix. La politique actuelle du gouvernement ne saurait se limiter à des mesures d'ensemble déflationnistes, mais devra épouser d'un peu plus près les réactions des divers groupes sociaux.

JACQUES DUMONTIER.

Les élections sénatoriales

Si la constitution de 1946 a traité en parent pauvre le Conseil de la République et a limité strictement le rôle des sénateurs dans le mécanisme parlementaire, le mandat sénatorial n'en conserve pas moins sur le plan local un très réel prestige.

En contacts étroits avec les élus locaux, souvent eux-mêmes maires ou conseillers généraux, les sénateurs, surtout ceux des départements ruraux, perpétuent à ce point de vue les traditions de la IIIe République. Dans une assez large mesure, l'assemblée du Luxembourg reste l'expression de cette catégorie de citoyens politiquement évolués qui constituent ce que l'on continue d'appeler les « notables ». A ce titre, le scrutin du 18 mai, qui ne pouvait apporter dans la composition du Conseil de bien grands changements, puisque le corps électoral est à peu près le même qu'il y a quatre ans, fournit cependant d'utiles indications sur l'équilibre actuel des forces politiques.

Indications, dont il ne faudrait pas d'ailleurs exagérer la portée, car il s'agissait, rappelons-le, d'élections partielles, faites au suffrage restreint. C'est ainsi que les communistes, nettement défavorisés par le mode de scrutin, ne sont représentés que dans les départements où fonctionne la représentation proportionnelle. Ils conservent d'ailleurs la quinzaine de sièges qu'ils détenaient, tout au plus peut-on signaler la perte de quelques voix dans le Rhône, le Pas-de-Calais et la Seine-et-Oise.

La S.F.I.O., qui perd des sièges dans les territoires d'outre-mer, maintient ses positions dans la métropole et augmente même le chiffre de ses suffrages dans un département ouvrier comme le Pas-de-Calais. La situation des socialistes apparaît particulièrement solide dans les départements du sud de la Loire où les luttes politiques ont tendance à se circonscrire entre eux et les communistes : Var, Haute-Vienne, Pyrénées-Orientales.

Le R.G.R., fort influent au Luxembourg, n'avait que rela-

tivement peu de sièges renouvelables et sort numériquement inchangé du scrutin. Puissants dans le sud-ouest (Hautes-Pyrénées, Tarn-et-Garonne), les radicaux perdent un siège dans les Deux-Sèvres, peut-être en raison de leur attitude en face du problème scolaire. Mais dans la Haute-Saône, M. Maroselli, évincé aux élections législatives, l'emporte cette fois-ci sur ses rivaux modérés. On se rend compte, en analysant les résultats, qu'au sein du R.G.R. un certain nombre de personnalités jouent dans bien des départements un rôle déterminant; M. Masteau, maire de Poitiers, dans la Vienne, M. Baratgin, président du Conseil général, dans les Hautes-Pyrénées, sont ainsi élus au premier tour avec un nombre important de suffrages et une nette avance sur leurs colistiers.

Les républicains populaires enregistrent des gains assez substantiels. La chose est particulièrement nette en Alsace, surtout dans le Bas-Rhin, où le M.R.P. l'emporte sur le R.P.F. et gagne un siège. Le M.R.P., qui n'avait plus de représentants dans les Deux-Sèvres, le Pas-de-Calais et la Seine-et-Oise depuis 1948, possède de nouveau un élu dans chacun de ces départements. Peut-être ce succès plutôt inattendu influera-t-il sur les décisions que prendra le prochain congrès du Mouvement.

C'est évidemment du côté des modérés et du R.P.F. que les changements révélés par le scrutin du 18 mai sont le plus significatifs. Les remous provoqués par l'expérience Pinay dans les rangs du R.P.F. se sont traduits par un affaiblissement sensible des gaullistes, qui perdent sept ou huit sièges et ne représentent plus que quinze pour cent de l'ensemble des suffrages au lieu de vingt et un pour cent. Il ne s'agit nullement d'une défaite écrasante, mais le R.P.F. apparaît partout en perte de vitesse. Il faut d'ailleurs tenir compte du fait que les candidats gaullistes, à la différence de ce qui s'était passé en 1948, se battaient presque toujours cette fois-ci sous leurs propres couleurs. Talonné de près par le M.R.P. en Alsace, le R.P.F. est éliminé complètement des Vosges, de la Meurthe-et-Moselle et de l'Orne par les modérés, il perd également deux sièges dans la région parisienne.

Indépendants et paysans sont les vainqueurs de la journée, même quand ils ne gagnent pas de sièges ils augmentent substantiellement le nombre de leurs voix. Plus du quart du corps

électoral sénatorial s'est prononcé en leur faveur. Il y a là une preuve incontestable de l'appui que rencontre la politique de M. Pinay auprès de très larges secteurs de l'opinion. L'expérience de baisse, vue presque partout avec faveur, est certainement pour beaucoup dans ce succès. Mais sur un plan plus général, il est vraisemblable que bon nombre d'électeurs modérés qui avaient voté gaulliste en 1948, surtout pour s'opposer à la Troisième Force, se sont détournés cette fois-ci du R.P.F., puisque, pour reprendre une formule célèbre, leurs idées étaient maintenant au pouvoir.

On aurait pu penser que l'espèce de changement de climat qui, sur le terrain proprement politique, caractérise le ministère Pinay, favoriserait dans une certaine mesure les candidats inéligibles qui sollicitaient un peu partout le suffrage des électeurs. En fait, leur insuccès a été complet. Malgré les solides attaches qu'il possède encore dans l'Yonne, M. Flandin lui-même n'a pu se faire élire. Ce qui tend à prouver que les hommes dont le nom est lié à tort ou à raison aux heures les plus sombres des vingt dernières années, ont plus de difficultés à se remettre en selle que la lecture d'une certaine presse pourrait le faire croire.

21 mai 1952.

JOSEPH BESNARD.

Alerte au Japon

L'empereur du Japon, Hiro-Hito, possède un parc automobile parfaitement adapté à sa politique étrangère. Lorsqu'il était allié à l'Allemagne il ne roulait qu'en Mercédès. Depuis 1945, il utilise une Ford. Or, l'empereur vient, paraît-il, d'acquérir une voiture soviétique. Cette histoire, sans doute inventée par des chansonniers, a le mérite d'illustrer la situation actuelle.

Officiellement, la position de Tokio est simple à définir : la paix est signée depuis septembre 1951; le Japon a recouvré sa souveraineté à la fin d'avril 1952. De plus, Tokio a conclu

avec les États-Unis un traité de sécurité destiné « à fournir au Japon désarmé, mais agissant dans l'exercice de son droit souverain, la production nécessaire contre la menace communiste, grâce au maintien des forces armées américaines ».

Mais, dans les faits, la position nippone est beaucoup plus complexe.

La paix est signée avec les Occidentaux, mais ne l'est pas avec d'autres puissances, notamment l'U.R.S.S. Une commission de contrôle soviétique est alors habilitée à demeurer sur le territoire de l'archipel à titre d'occupation, le gouvernement de Tokio, devenu souverain, expulsera-t-il cette commission ? (il en manifeste l'intention). Essayera-t-il de conclure un arrangement quelconque avec Moscou ?

Le Japon est le pays le plus industrialisé d'Extrême-Orient, mais un pays qui est dans l'obligation absolue de trouver dans les territoires voisins des débouchés pour vendre sa marchandise, des espaces où placer ses émigrants, des sources de matières premières pour nourrir sa population sans cesse croissante, et entretenir son industrie.

Le Japon commerce normalement avec la Chine, c'est là une loi géographique. Mais Tokio ne reconnaît pas le gouvernement qui dirige effectivement la Chine, tandis que, du fait de ses alliances, il a établi les relations diplomatiques avec le seul régime de Tchang-Kai-Cheik, donc avec une Chine réduite au territoire de Formose.

On a certes offert aux Japonais de trouver dans le Sud-Est asiatique ce qui leur était désormais refusé au Nord. Mais cela ne va pas sans difficultés, les pays du Sud-Est asiatique sont à peu près tous menacés par l'avance communiste. De plus l'Angleterre n'abandonnera pas de gaieté de cœur à un concurrent les positions qu'elle a conquises dans cette région. Enfin le Japon n'a pas encore de relations normales avec l'Inde, la plus grande puissance du Sud-Est asiatique.

Tout lui crée, à l'intérieur du Japon, une situation instable, exploitée par un parti communiste semi-clandestin. Mais l'agitation déborde les milieux directement touchés par le communisme. Le gouvernement de Tokio est amené à accroître l'autoritarisme pour garder en main le contrôle du pays. Mais ce faisant, il heurte de front les industriels qui ne renoncent pas à commercer avec la Chine, une fraction importante du parti socialiste, hostile au programme de

police et de réarmement, les étudiants enfin prêts à lutter pour conserver les libertés universitaires.

Depuis la fin avril, une série de manifestations s'est déroulée dont la plus importante a eu lieu le 1er mai : cette manifestation a surtout montré la faiblesse de « forces gouvernementales » affrontées à des « agitateurs » qui connaissaient bien leur métier.

Politiquement ces événements ont peut-être plus d'importance que ceux de Corée. Après tout, l'une des raisons fondamentales de l'intervention américaine en Corée n'était-elle pas de prouver aux Japonais la valeur de l'alliance U.S. ? Il est certain que le monde soviétique mettra tout en œuvre pour empêcher ses rivaux de contrôler le Japon, car celui qui tient l'empire du Soleil Levant prend une option sérieuse pour l'influence en Asie. Les Occidentaux sont-ils en mesure de maintenir toujours, ou pendant une période suffisamment longue, la politique assez artificielle qui leur permet de voter au Japon ?

BERNARD FÉRON.

Amérique, quand tu nous lâches...

Notre lien avec l'Amérique ne vient pas seulement des alliances militaires, mais est inscrit dans la nature des choses par l'obligation où nous sommes de commercer avec le monde atlantique. Tel est ce que nous avions indiqué dans un précédent « Signe des Temps »[1]. Il nous semblait, en effet, que les Français ne comprenaient pas ces liens d'interdépendance. Malheureusement, il apparaît maintenant que les Américains les comprennent encore moins et, par des petits coups d'épingle, commencent à détruire les liens qu'ils avaient bâtis à coups d'épée, si j'ose dire. En d'autres termes,

1. Voir « Amérique, quand tu nous tiens... » (*La Vie Intellectuelle*, mars 1951).

le protectionnisme économique fleurit de plus belle chez nos Alliés.

La première atteinte a revêtu l'année dernière l'allure pittoresque d'une augmentation des tarifs douaniers sur les chapeaux de feutre. Une clause de l'organisation internationale du commerce permettait de revenir sur les concessions tarifaires dans le cas où celles-ci risqueraient de mettre en danger des industries efficientes. Comme, en l'occurrence, c'était la Tchécoslovaquie et ses chapeaux qui étaient visés, le coup passa inaperçu et l'on pensa qu'il s'agissait, après tout, d'un épisode de la guerre froide.

Plus sérieux fut l'amendement sur les fromages accepté par le Congrès l'année dernière et qui, pratiquement, limitait considérablement les importations en provenance du Danemark. Cette fois c'était un pays de l'Organisation européenne qui était visé. Il fallut se rendre à l'évidence; c'était l'État d'Indiana qui, par la voix de son sénateur, défendait ses produits laitiers.

L'état d'esprit s'est précisé par un amendement apporté par le Congrès à l'acte concernant la production de 1951. Cet amendement prévoit que des marchés peuvent être contingentés ou supporter des droits d'entrée plus élevés que dans le tarif normal, s'il est prouvé que leurs importations sont préjudiciables à leur défense. On appréciera l'épice de cette décision quand on saura qu'elle s'adresse en particulier à l'importation des gousses d'ail.

Jusqu'ici les prix agricoles ont été visés en raison de la force particulière des États du Middle-West et de la clientèle électorale qu'ils représentent. Ces mesures sont effectives t déjà en vigueur. Mais d'autres projets vont plus loin; c'est ainsi que le sénateur Capehart a proposé que toute importation de marchandises renfermant des matières premières contingentées aux États-Unis soit limitée à la moitié du volume des importations effectuées avant la guerre de Corée. Cette fois, c'est l'Angleterre qui est visée, parce que l'acier figure parmi les matières premières contingentées.

Les possibilités de commerce avec l'Amérique semblent réduites quelque doive être la conjoncture. S'il y a une légère crise, ce sont les produits agricoles qui ne peuvent plus passer; s'il y a légère pénurie, ce sont les produits industriels.

L'Angleterre, le Danemark, la France ou l'Italie. Ainsi l'Europe perd sur les deux tableaux.

Certes, de telles mesures sont inconscientes; il suffirait pour s'en rendre compte de jeter les yeux sur certaines déclarations du Congrès et qui montrent bien l'incompréhension totale et congénitale de l'Américain moyen pour les questions du commerce extérieur. On menace en effet de supprimer l'aide à l'Europe aux pays dont les exportations vers l'Amérique pourraient concurrencer l'industrie américaine. Il est pourtant bien évident que seul le développement des importations vers les États-Unis pourrait permettre de se passer d'une aide extérieure.

Si, dans le court terme, la situation risque d'apporter des frictions entre les Alliés, dans le long terme, elle présente un danger encore plus grand. En effet, les États-Unis ne dépendent du reste du monde que pour les trois produits qui sont encore, à l'heure actuelle, sous direction sterling (on n'ose pas dire britannique) : laine, caoutchouc, étain et, en outre, pour le cuivre et le pétrole, produits pour lesquels elle a de sérieuses options sur les ressources naturelles. Or, un effort considérable est fait par les Américains pour acquérir leur indépendance complète vis-à-vis de l'extérieur pour ces quelques matières. A ce moment-là, le reste du monde dépendra sans aucune contrepartie de la mentalité des sénateurs de l'Ohio et de l'Indiana. L'Angleterre avait pu arbitrer le commerce mondial au XIXe siècle grâce à l'équilibre de sa position créditrice et débitrice. Quand les États-Unis seront uniquement créditeurs, l'Europe, et la France en particulier, n'auront plus qu'à attendre passivement les répercussions sur leur économie des petits événements intérieurs américains.

Espérons que d'ici là le rideau de fer de l'incompréhension, élevé petit à petit à l'occident par les sénateurs américains, ne causera pas plus de danger pour la paix du monde que celui que nous connaissons déjà à l'orient.

JACQUES DUMONTIER.

La crise de la livre et la zone sterling

Le déséquilibre de la balance des paiements de la Grande-Bretagne et les difficultés qui en résultent ont depuis quelques mois attiré l'attention sur la livre sterling. La dernière réunion des ministres des finances du Commonwealth, qui a eu lieu à Londres le mois dernier, a eu essentiellement pour but d'étudier et de résoudre les problèmes résultant de ces difficultés. L'avenir de la livre sterling n'est pas uniquement dans les mains du gouvernement de Londres et si toutefois cet avenir dépend de quelque gouvernement, c'est beaucoup plus de celui de l'Afrique du Sud, de l'Australie ou de l'Inde que du gouvernement britannique lui-même. Il n'existe aucun paradoxe sous cette affirmation car le Royaume-Uni est toujours le centre de la zone sterling et la livre joue un véritable rôle de monnaie internationale à l'intérieur de cette zone. Il n'est pas sans intérêt de rappeler que trente-cinq à quarante pour cent en valeur des échanges mondiaux se font encore en sterling. Le sort de la livre est étroitement lié à celui de la zone sterling et leur avenir est commun.

Bien que la zone sterling soit aujourd'hui définie dans la législation britannique du contrôle des changes, elle est le résultat d'une longue évolution au cours de laquelle un grand nombre de pays ont rattaché leur monnaie à la livre à cause de leurs relations commerciales, financières, politiques, avec la Grande-Bretagne. Londres est encore le banquier de la zone sterling mais cette position peut paraître menacée dans la mesure où les pays participants n'ont plus aucun intérêt à conserver leurs réserves monétaires sous forme de soldes en sterling. Il faut tenir compte sans doute de l'allégeance à la couronne pour les pays du Commonwealth, mais ceci n'est qu'un facteur à court terme sur lequel ne repose pas l'importance financière de la Cité.

L'avenir de la zone sterling dépend en réalité de trois fac-

teurs essentiels : les balances sterling; les investissements extérieurs britanniques; le retour à la libre convertibilité.

Les « balances sterling » représentent le montant total de l'endettement du Royaume-Uni à l'égard des pays de la zone sterling. Cette dette s'élevait à 3100 millions de livres au 30 juin 1951 et n'était que 2500 millions à la fin de la guerre. Le gouvernement britannique a plusieurs fois libéré un certain montant de ces soldes bloqués pour permettre aux pays intéressés de les utiliser. Ceci implique donc un effort supplémentaire d'exportation à destination des pays créditeurs dans la mesure où ces avoirs ne sont pas convertibles en dollars ou en toute autre monnaie. La livre est une monnaie inconvertible et l'échec de l'expérience de 1947 a prouvé la gravité du problème. Mais alors, les pays de la zone sterling ont-ils un véritable intérêt à accumuler sans cesse des soldes créditeurs dans les banques anglaises, soldes destinés à être bloqués et qui ne peuvent être utilisés que pour des achats dans la zone sterling ? D'un autre côté, est-il indispensable que la Grande-Bretagne affaiblisse son potentiel économique pour essayer de rembourser des dettes dont la plus grosse partie résulte de l'effort de guerre ? A cela on peut répondre que cette volonté de rester solvable augmente sans doute les difficultés présentes mais raffermit les chances de succès à long terme de la zone sterling. Les pays participants ont en effet l'espoir d'être peu à peu remboursés, c'est-à-dire d'utiliser leurs avoirs pour augmenter leurs importations et leurs investissements et cela les incite à ne pas relâcher leur coopération économique et financière avec Londres. En se détachant complètement de la zone sterling ils perdraient toute chance d'une utilisation profitable de leurs créances.

Et pourtant certaines voix se sont élevées, en Australie par exemple, pour demander que ce pays se détache complètement du sterling et cherche une union plus étroite avec le dollar. Il est vrai que l'Australie ne détient pas comme l'Inde un montant très élevé de balances sterling. L'Afrique du Sud, gros producteur d'or, se tient à la limite de la zone sterling et contribue au pool central en vendant une assez faible partie de sa production d'or à la Grande-Bretagne. La plupart des pays Commonwealth ont à présent leur Banque Centrale et gardent une partie de leurs réserves en or et en dollars. Dans la mesure où la confiance dans la livre diminue, les

pays membres de la zone sterling essaieront de plus en plus d'atteindre une complète autonomie financière.

Les restrictions récentes imposées par les gouvernements australiens et néo-zélandais sur les importations en provenance de la Grande-Bretagne constituent un coup sérieux porté au commerce britannique et à la liberté des échanges à l'intérieur de la zone sterling. Ces mesures ne marquent-elles pas la volonté de relâcher peu à peu les liens monétaires et financiers avec Londres ?

Pour consolider sa position de banquier de la zone sterling le Royaume-Uni dispose de deux moyens : les investissements extérieurs, et le retour à la convertibilité. Les pays du Commonwealth sont des pays en expansion comme l'Australie et l'Afrique du Sud ou des pays sous-développés comme l'Inde et le Pakistan. Le plan de Colombo a dressé le bilan des capitaux nécessaires. La Grande-Bretagne peut à la fois espérer rembourser ses dettes et retrouver une position de créancier à l'égard des pays de la zone sterling dans la mesure où elle pourra accroître ses investissements extérieurs.

En retrouvant sa position traditionnelle de pays créancier à l'intérieur de la zone sterling le Royaume-Uni verrait sans doute la position de sa monnaie considérablement renforcée et les chances d'un retour à la libre convertibilité de la livre sterling seraient considérablement accrues.

Ce retour à la convertibilité ne peut être qu'un objectif à long terme, mais cela n'enlève rien à son importance. En fait, ce doit être un aboutissement car la structure actuelle de la zone sterling serait modifiée et surtout assouplie, puisque le pool de dollars n'aurait plus sa raison d'être. Les soldes en sterling pourraient être utilisés aussi bien pour l'importation de produits britanniques que pour des achats dans n'importe quel autre pays. Ne pas atteindre cet objectif final signifierait pour la livre sterling la fin de son rôle de monnaie internationale. Mais les difficultés actuelles du Royaume-Uni ne rendent pas cette issue inévitable.

10 avril 1952.

MAURICE NIVEAU.

Contradictions diplomatiques

Le spectacle offert par la diplomatie occidentale depuis la fin de la dernière session de l'O.N.U. à Paris n'est guère réjouissant. En novembre dernier, l'Ouest fit un effort sérieux pour reprendre l'initiative dans le jeu mondial et pour acculer Moscou enfin à la défensive. Or, à défaut d'imagination et d'habileté, sans parler des dissensions intérieures, cet avantage a vite été perdu, et une fois de plus l'Union Soviétique joue à sa guise et avec maîtrise la carte allemande, les Occidentaux défendant une politique dont les bases sont d'autant plus faibles qu'eux-mêmes ne sont pas en mesure de les définir avec clarté et conviction.

Avant tout, il faudrait savoir ce que l'on veut. Désormais, l'art diplomatique semble se résumer dans la négation, et l'activité des ministères dans les démentis. Malheureusement, l'antisoviétisme à l'échelle internationale n'apporte pas plus de solutions que l'anticommunisme au problème social à l'échelle nationale. Le cas de la France est, à cet égard, particulièrement caractéristique. Dans la question allemande, on est, au moins dans les coulisses, aussi nettement hostile au réarmement sous une forme quelconque qu'à la réunification du pays. Pourtant, pour empêcher la remilitarisation de l'Allemagne, il n'y a, à présent, qu'une seule solution : l'unification des deux zones par un accord des Quatre. N'ayant pas le courage pour une prise de position logique et défendable, on se contente d'une politique décevante et d'atermoiements continus, qui énervent avec un égal succès les Américains et les Soviétiques. La diplomatie française officielle a un amour presque inépuisable pour le *statu quo*. Une telle attitude se défendait parfaitement

à l'époque de Richelieu et même encore dans un monde relativement stable au début du siècle. Mais, depuis trente ans, les événements se soucient très peu des conditions juridiques du *statu quo*. Ils passent au-dessus des systèmes et des hommes, si ces derniers refusent continuellement de s'y adapter. La France risque de perdre ainsi en peu de temps tous ses intérêts en Sarre, parce qu'elle croit pouvoir attendre sans bouger, fortement appuyée sur une situation acquise, elle-même basée sur le sable extrêmement mouvant de la conjoncture politique contemporaine.

L'attitude américaine pèche par d'autres erreurs. A Washington, on a une politique assez bien définie envers Moscou. On se trompe seulement sur les moyens dont on dispose pour la réaliser, et on néglige totalement les réactions psychologiques de ses partenaires dont on aura pourtant besoin pour aboutir à des résultats satisfaisants. Le mal qui ronge la communauté atlantique n'est pas le désir de domination, probablement inexistant, des États-Unis, mais l'indifférence inexplicable et presque naïve de Washington envers les sentiments élémentaires de leurs partenaires. Le pacte atlantique ressemble étrangement à un mariage de raison non consommé, dont une partie ne pense qu'à dépenser la dot et l'autre à garder toute sa liberté d'action et de conduite. Que l'on condamne ou que l'on approuve la politique française en Afrique du Nord, il est certain que l'attitude américaine dans ces régions est absolument contraire à l'esprit même du pacte atlantique et à la politique générale du gouvernement de Washington. On a rarement vu une alliance conclue avec des intentions réellement sincères, à l'intérieur de laquelle un partenaire sape méthodiquement les positions et la résistance de l'autre. Un jour, il faudrait aussi étudier sous cet angle le dossier de la responsabilité américaine en Indochine.

Pour défendre l'Occident, à l'intérieur contre le danger communiste et à l'extérieur contre la menace soviétique,

les miracles et les divisions nous font moins défaut que l'intelligence politique et un minimum de sincérité intellectuelle et morale. Que les gouvernements responsables des États-Unis, de la Grande-Bretagne et de la France se mettent donc d'accord, pour commencer, sur l'ensemble de leur politique internationale, de l'Extrême-Orient jusqu'en Afrique, en passant par l'Allemagne et l'Europe. Qu'ils étudient, en second lieu, sérieusement les moyens dont ils disposent sans déséquilibrer par un charlatanisme effrayant les structures mêmes qu'ils veulent sauvegarder. Ensuite, toutes les solutions nécessaires seront faciles.

ALFRED FRISCH.

La Semaine des intellectuels catholiques

La Semaine des intellectuels catholiques avait pris cette année pour sujet : l'Église et la liberté. Et sur ce thème des conférenciers, inégaux, mais dont beaucoup étaient brillants, ont tenu en haleine un auditoire nombreux et très certainement choisi. Un livre va en sortir, et la qualité de ses auteurs permet d'affirmer d'avance que son contenu ne sera pas indifférent.

C'est une excellente chose, nous ne le discutons nullement, que les personnes intellectuellement « arrivées » et « publiquement catholiques » puissent ainsi témoigner devant le grand public, ou du moins le grand public catholique, à la fois de leur foi et de leurs idées, en tant que personnes privées et que techniciens, sur un grand problème d'actualité. La formule a fait ses preuves et la Semaine des intellectuels catholiques, comme les Semaines sociales, prennent une place légitime chaque année sur la liste des réunions et des congrès.

Ceci dit, on peut se demander si la formule commune à cette jeune Semaine et aux Semaines sociales, ses aînées, est

une formule vraiment heureuse, vraiment adaptée à notre temps et à son efficacité pratique justifie la somme d'efforts qui est demandée à l'ensemble de leurs participants. En somme, nous nous demandons et, dans cette question de bonne foi, n'entre aucune arrière-pensée et aucun esprit de critique, si le genre « Semaine » n'a pas fait son temps et si les participants à ces réunions ne gaspillent pas là quelque peu leur compétence et leur bonne volonté à une époque où l'on manque d'hommes et où les hommes qualifiés sont surchargés de besogne.

Les Semaines oscillent en effet entre deux genres. L'Université populaire (à vrai dire orientée plutôt vers la moyenne bourgeoisie) et le Centre de recherches. Des premières elles ont gardé le caractère d'enseignement, de cours magistraux faits sur un programme, des secondes elles n'ont guère que le choix des sujets et les espoirs de leurs organisateurs et leur forme de pseudo-débats soigneusement préparés à l'avance (et qui ne trompent personne). Je sais bien qu'il y a les carrefours qui devraient être le siège de vraies discussions, mais leur composition, laissée au hasard malgré les efforts méritoires des dirigeants, ne se prêtent guère à en faire plus qu'un petit cercle d'études où ne se fait aucun travail de recherche proprement dite.

Le moment est peut-être venu, maintenant que les Semaines existent, que le Centre des intellectuels catholiques s'est montré et a fait connaître son existence, de rompre avec ces traditions et de rechercher un peu plus de profondeur et d'efficacité.

Il était peut-être nécessaire d'avoir quelques années une politique de présence et de réunions publiques, il est sûrement nécessaire de trouver ou de chercher un moyen efficace de propagande. Mais ce n'est pas de notre faute si tous les essais passés d'Universités populaires, laïques ou religieuses universitaires ou non universitaires ont échoué jusqu'à présent. Les revues, des bulletins intérieurs, les groupes d'études sur des sujets limités paraissent d'un meilleur rendement.

D'autre part, sur le plan de la profondeur, il paraît indiscutable que ce n'est pas dans un cadre semblable à celui des Semaines qu'il peut s'accomplir un travail indispensable de recherches, de débats et de confrontation. Or ce travail n'a jamais été plus urgent pour quiconque que pour les penseurs

catholiques qui ont à affronter la réalité présente et veulent tout ensemble ne pas trahir leur foi, comprendre le monde dans lequel ils sont plongés et participer à son évolution et à ses révolutions. Mais il faut pour cela un travail de réflexion personnelle, un travail de documentation et de recherche, un travail scientifique en un mot, individuel et collectif, avec des réunions de groupes où ne se réunissent sur un programme arrêté à l'avance que des gens qui ont pensé et travaillé, par conséquent un travail de longue haleine loin du public, qui n'est pas nécessairement de la compétence de ceux auxquels incombent la vulgarisation intellectuelle et les prises de position rapides sur l'actualité quotidienne. Préparer les groupes de recherches et les faire fonctionner tel devrait être le rôle des meilleurs des semainiers et du Centre des intellectuels catholiques, plutôt que de faire des conférences, même des carrefours.

H. MULLER.

Défendons la liberté de la culture...

La vie musicale, un peu assoupie cette saison, a été brusquement réveillée par « l'Œuvre du XXe siècle », exposition internationale des arts organisée par le « Congrès pour la liberté de la culture » qui a donné chaque soir de mai des séances remarquables, concerts, ballets ou opéras, sans compter de nombreuses séances de musique de chambre. Les mélomanes ont pu ainsi découvrir des œuvres de Berg, Schoenberg, Strawinsky, Hindemith, Prokofieff, Bartok, Martinu, Busoni, Dallapiccola, Chostakovitch, Britten, Copland, Barber, qu'ils ne connaissaient pas, et réentendre des partitions de Debussy, Ravel, Roussel ou Honegger qui leur sont plus familières.

Mais il était bien ambitieux de prétendre, au cours de ces manifestations, « *présenter les chefs-d'œuvre les plus significatifs produits par notre civilisation depuis un demi-siècle* »; moins d'être aveugles et sourds, il est impossible de recon-

naître dans les partitions de Sauguet, de Rieti, d'Auric, d William Schuman ou de Walter Piston qu'on nous a fa entendre, la trace du génie de notre siècle. A côté de cel certains compositeurs tels que Schmitt, Sibélius, d'Ind Dukas, Szymanowski, Mompou ou Menotti n'ont même pa su trouver une petite place dans ce programme, fût-ce ave un trio à vent comme Charles Koechlin.

Il eût été tellement plus simple d'intituler ce remarquabl ensemble de manifestations « Festival de Paris » ou « Ma parisien »; toute équivoque eût alors été écartée. Malheureu sement, les organisateurs poursuivaient un but bien précis; s'agissait pour eux de « *détendre la liberté de la cultur contre toute tentative d'asservissement* », de *démontrer qu la culture de l'Occident n'a rien perdu de sa force créatrice de sa diversité et de sa vitalité;* « *seul le XXe siècle*, ajouta le président du festival, M. Nicolas Nabokov, *a vu des pol ticiens s'improvisant professeurs d'harmonie, de compositio et d'esthétisme, vouant aux gémonies des chefs-d'œuvre, cou vrant de grands artistes d'insultes dont la bassesse n'éta dépassée que par le ridicule, et imposant à une productio musicale « mise au pas », des textes serviles, le style le plu plat, et des lignes de conduite « racistes » et des esthétique « progressistes » manifestement imaginées pour faires déses pérer de la race humaine et du progrès artistique. Si un exposition de la musique moderne a un sens et une vertu c'est de combattre désespoir et découragement* ». Voilà qu est bien dit et fortement pensé, mais l'on présentait à l'appu de ces dires un concert d'œuvres condamnées par le nazism (Blacher et Hindemith) et le communisme (Prokofieff e Chostakovitch) : le malheur est que la partition d'Hindemit est une des plus faibles qu'il ait écrites et que, d'autre part si l'on avait remplacé *La Suite scythe*, de Prokofieff, e *Lady Macbeth de Mzensk*, de Chostakovitch, par *Alexandr Newsky* et *Le Chant des forêts*, qui sont dans le droit fil d la « ligne » soviétique, la démonstration se fût faite en sen contraire. Ce n'est pas sérieux.

Faut-il donc croire que ce festival, dont, pour comble d bonheur la direction, l'administration et le financement son en grande partie d'origine américaine, n'est qu'un nouve épisode de la « guerre froide » ? C'est là l'opinion de la presse de gauche et ce n'est guère plus sérieux. Mais cette « défens

de la liberté de la culture » est un peu le pavé de l'ours; la culture n'est pas une arme, elle s'affirme par elle-même, et les grandes œuvres ont assez de force pour se défendre toutes seules. Reprochera-t-on aux mélomanes français d'avoir été agacés par ces déclarations prétentieuses, alors qu'ils n'ont vraiment en cette matière de conseils à recevoir de personne, car la France a toujours été la patrie et le refuge des artistes de tous pays qui lui demandaient de pouvoir s'exprimer librement et d'y épanouir leur talent à leur guise?

Ajoutons à cela que les ensembles américains, ainsi que les compositeurs des U.S.A., se sont taillé la part du lion dans ces programmes et qu'on est en droit de se demander si de hautes idées n'ont pas servi en quelque façon de tremplin publicitaire à des organismes commerciaux, lorsqu'on constate, par exemple, que le New-York City Ballet a occupé la scène parisienne six jours de suite, alors qu'on n'avait pas fait appel à l'admirable corps de ballet de l'Opéra pour défendre « la liberté de la culture ».

Pour achever de vider cette querelle idéologique, on n'a pas manqué de relever très vivement une autre déclaration de principe de M. Nabokov : « Cette manifestation est le procès de notre culture. Le public sera juge. Il décidera si oui ou non, comme on le déclare de certains côtés, elle est décadente. » Un festival de cette envergure ne peut avoir pour but de juger une culture. D'ailleurs est-ce bien une même civilisation que défendent *Wozzeck*, chef-d'œuvre amer et cruel, *Dom Perlimplin*, agréable divertissement, la 3e *Symphonie*, de William Schuman, pâle succédané du romantisme mendelsshonien, *Le Sacre du Printemps*, chef-d'œuvre barbare, ou le 2e *Quintette*, de Fauré, quintessence de l'âme et de l'esprit français? Et *La Cage*, de Strawinsky, indiquera-t-elle une esthétique décadente alors qu'on décèlera dans *Le Sacre* du même auteur l'aube des temps modernes? Enfin, croit-on vraiment que le public soit habilité à juger la culture de son époque?

Autant de questions qui ont parfois ennuagé l'atmosphère du festival en lui donnant un tour polémique qui ne pouvait que lui nuire; nous étions pourtant tout prêts à exprimer notre gratitude à ceux qui avaient permis de réaliser cet ensemble de manifestations, vraiment unique, à Paris. Il est juste de dire que ces discussions n'ont eu qu'une prise res-

treinte sur le public, qui s'est rendu à ces concerts dans l'esprit le plus serein — celui même que réclame un festival — c'est-à-dire avec le désir de s'enrichir au contact de très grandes œuvres qu'il ne connaissait pas.

Le tour de force d'avoir pu faire chaque soir salle comble avec des programmes de musique moderne, parfois assez arides, est tout à l'honneur des organisateurs qui avaient mis, avec un grand luxe de moyens, tous les atouts dans leur jeu : opéras de Vienne et de Covent Garden, American National Theater, New-York City Ballet, orchestres de Boston, de Rome, de Berlin, de la Suisse Romande et de Paris, dirigés par quelques-uns des plus grands chefs du monde : Bruno Walter, Pierre Monteux, Charles Münch, Ernest Ansermet, etc...

Loin d'en vouloir aux responsables de ce premier festival, nous souhaitons ardemment qu'une fois débarassés de « la liberté de la culture », et pour l'amour de celle-ci, le festival de Paris renaisse à chaque printemps et que, puisqu'il a si bien réussi cette année, il se voue toujours à la musique moderne afin de faire fructifier « l'œuvre du XXe siècle »; c'est là un rôle digne de notre capitale, de ses traditions comme de ses possibilités spirituelles.

JACQUES LONCHAMPT.

AZIMUTS

I. — *Catholicisme francais et catholicisme irlandais*

Pendant la guerre, au désert, un jeune aviateur irlandais va trouver son aumônier, un dominicain anglais : « Père, ils veulent me faire commettre un péché mortel. Ils veulent me faire manger de la viande un vendredi. » L'aumônier lui explique qu'il y a eu dispense générale, mais le garçon reste incrédule. Pour en finir, l'aumônier lui dit — on le comprend — que le Saint-Père lui-

même a dispensé les militaires de l'abstinence du vendredi. « Vraiment, Père ? Alors il serait grand temps que le pape soit irlandais. »

Cette gentille histoire que raconte le *Tablet* du 3 mai (p. 361) ne prétend pas tout dire du catholicisme irlandais dont on sait l'importance, en Europe et en Nord Amérique, et donc ailleurs. Mais j'ai la chance aujourd'hui d'offrir à nos lecteurs un parallèle entre le catholicisme français et le catholicisme irlandais, fait par un Irlandais, dans la revue *The Furrow* (*Le Sillon*, mai, pp. 177-189). Cet article, intitulé : « La nouvelle révolution française », est signé C.B. Daly. Ce prêtre de la *Queen's University*, Belfast, fait un long compte rendu du livre de Michonneau '*Paroisse, communauté missionnaire* [1], traduit en américain sous le titre *Révolution dans une paroisse urbaine*. On me pardonnera de donner de longs extraits, non que je partage toutes les opinions de l'auteur, mais cet exposé me paraît présenter un *tuelle*, qui est de faire connaître objectivement les catholi- intérêt particulier, et remplir un des buts de *La Vie Intellec-* cismes étrangers.

Après avoir mis en face des données statistiques de la sociologie religieuse française, l'intuition profonde de Michonneau, Daly veut résumer les critiques et suggestions majeures de *Paroisse, communauté missionnaire*, et les confronter aux conditions irlandaises. Pour des raisons de brièveté, je ne traduirai pas les résumés d'un livre assez répandu chez nous.

Bruit d'argent autour de l'autel. — Si excitantes que soient pour l'esprit les réflexions de Michonneau, elles supposent parfois résolus des problèmes qui ne le sont pas, et certains autres sont laissés sans réponse. A supposer même qu'on puisse supprimer certaines activités parasitaires et coûteuses,

restent les églises, les écoles et une foule d'institutions charitables qui sont l'équipement indispensable de la foi. L'argent doit être fourni par le prêtre pour les maintenir. Le besoin est d'autant plus urgent et pénible que l'état moderne s'approprie par des impôts élevés le superflu utilisable pour l'aumône; et que des problèmes de conscience empêchent souvent le catholique de recourir aux services étatiques. La question : le prêtre et l'argent, il est bon de

1. Éditions du Cerf, Collection « Rencontres ».

l'envisager du point de vue des critiques, des préjugés, des ignorances laïques; mais il est nécessaire aussi de l'envisager du point de vue du prêtre harassé.

Est-ce là, d'ailleurs, un vrai dilemme? Il n'y a pas disjonction, il ne devrait pas y avoir de conflit, entre prier et payer, dans et pour l'Église. Les appels et efforts pour assurer les revenus de l'Église ne devraient pas être regardés comme hostiles à l'activité spirituelle du prêtre. Les deux peuvent être, et, depuis saint Paul, ont été intégrés dans une unité de prière et de sacrifice...

Daly développe ici la réponse suggérée par Michonneau d'unir les offrandes à l'offertoire eucharistique (p. 180) puis il passe à la critique des « œuvres ».

Les « œuvres ». — Il résume les arguments de Michonneau, montre qu'ils n'encouragent nullement la paresse, et qu'ils laissent explicitement hors de leur visée les paroisses rurales ou les paroisses urbaines de chrétientés (p. 181).

Cependant, même si nous rejetons ses conclusions comme inapplicables à l'Irlande, il faut avouer que ses observations imposent au lecteur un scrupule, un besoin d'examiner sa conscience.

En Irlande, on ne peut en douter, la présence du prêtre en tous les secteurs de la vie populaire, y compris celui de la détente, a été un puissant facteur de préservation pour la Foi. Évacuer ce secteur, l'abandonner à des entreprises commerciales, surtout à une époque où les activités de distractions sont devenues un élément si important de formation dans les milieux populaires, ce serait une désertion. Si la paroisse rurale, en particulier, doit fleurir, ou seulement survivre comme une entité distincte, elle doit fournir localement de saines « contre-attractions » aux chants de sirène des villes avec leurs distractions commercialisées. Aux raisons de fuir la campagne, une réponse partielle sera l'intensification de la vie commune de la paroisse, basée sur le local paroissial. Il n'en faut pas conclure que le prêtre doive se charger des questions de distractions. Son propos, ses méthodes, ses résultats sont spécifiquement différents de ceux d'un impresario commercial. Le local paroissial peut promouvoir l'éducation des valeurs et des habiletés rurales, élever le niveau culturel et, même au plan de la récréation, stimuler les talents et initiatives locales, créer un sentiment de communauté et de légitime orgueil de la vie rurale.

Les sports aussi peuvent former le caractère et remplir une tâche éducative. Le chemin que le dimanche après-midi parcourt la majorité de nos jeunes, du terrain de sports aux dancings, devrait passer par l'église et les dévotions vespérales...

Le catéchisme et le sermon (pp. 182 sq.). Aux constatations douloureuses que peut faire un prêtre de paroisse de grande ville française, un soir de première communion,

notre réaction immédiate est de dire : c'est vrai pour la France, non pour nous. Cependant un fait vient jeter le doute et le trouble dans notre complaisance...

Et Daly compare ici la désertion religieuse des immigrants irlandais en Angleterre, à celle des Bretons et Vendéens passés aux grandes villes françaises :

Si quelque chose va mal dans la formation religieuse française qui, chaque année, voit passer au paganisme français tant de ses produits, alors il nous est difficile de nier que quelque chose n'aille mal dans notre formation irlandaise qui, chaque année, en voit tant passer au paganisme anglais... La ressemblance avec la France est que nous paraissons, comme eux, produire souvent des catholiques invertébrés, mal équipés, dont la foi est largement affaire de réflexes mécaniques, conditionnés par la routine, et contrôlés par l'opinion publique, plutôt que des catholiques dont la foi est une réalité vécue et aimée, à quoi l'intelligence, la volonté, le caractère et la personnalité fournissent racine et base. D'ailleurs la formation et instruction absolument requises pour nos garçons et filles, s'ils veulent résister au paganisme étranger, sont non moins nécessaires pour ceux qui demeurent au pays; s'ils ne vont pas au paganisme, c'est le paganisme qui vient à eux, insidieux et séducteur, dans la presse et le cinéma d'importation et dans l'atmosphère. Moralement et culturellement aussi bien que militairement, il est vrai qu'il n'y a plus d'îles en Europe ou dans l'Atlantique. De tant de phrases déplorables dans l'histoire des nations catholiques, la plus déplorable c'est : « On ne verrait pas cela ici » (p. 183).

J'aurais aimé citer davantage ce paragraphe, valable aussi pour nous, plein de réflexions positives et objectives. Mais d'autres sujets nous attendent, la liturgie, que je passe, et l'apostolat direct, du porte-à-porte.

L'apostolat direct.

Le lecteur irlandais peut éprouver une certaine impatience à découvrir que la « révolution dans une paroisse urbaine » (titre anglais) se réduit à une redécouverte tardive de ce que les prêtres irlandais ont toujours reconnu comme le cœur même d'un apostolat fructueux.

Daly attribue à cette familiarité pastorale une raison importante de l'échec du prosélytisme marxiste en Irlande.

Une confrontation générale. — Le livre de Michonneau a été écrit pour provoquer la discussion. La première critique générale qu'on pourrait faire est moins un résultat de la réflexion que l'explosion de l'impatience irlandaise : « De cette révolution, bien des nouveautés sont articles courants de la pratique irlandaise. Quitter sa sacristie pour aller dans les maisons, se mêler à la vie quotidienne du peuple, le prêtre n'aurait jamais dû cesser de le faire, et le prêtre irlandais l'a toujours pratiqué. » Cette thèse, le prêtre irlandais a quelque droit à la soutenir. Les méthodes pastorales irlandaises en Irlande, et partout où sont allés des prêtres et des fidèles irlandais, ont produit un catholicisme qui, malgré tous ses défauts, a des vertus non communes et vraiment uniques. Ce catholicisme est marqué par une foi toujours fermement attachée aux données essentielles du dogme et de la dévotion; qui transcende les classes et n'a jamais aliéné ou perdu les travailleurs ou les masses; qui se traduit dans une solidarité unique entre le prêtre et le peuple. Certainement ces méthodes et ces résultats ont quelque signification pour le grand débat pastoral où sont engagés aujourd'hui les prêtres du continent. Mais si de notre expérience et de nos méthodes nous ne faisons pas quelque chose d'organique, nous ne pouvons blâmer le clergé continental de refuser à l'Irlande une quelconque signification et pertinence pour ses problèmes pastoraux.

Autre critique et liée à la précédente, bien qu'elle vise moins Michonneau que d'autres porte-parole du nouveau mouvement français. Cette critique a plus d'importance. Les Français ne sont pas plus indemnes que les autres de la tendance à confondre leur nation avec l'Église, et à sous-estimer le catholicisme des autres nations, parce qu'il diffère du leur. Le catholicisme français a perdu les masses. Quelques catholiques français parlent presque comme s'ils suspectaient toute nation catholique qui a gardé les masses de devoir ce résultat au fait soit que les masses étaient trop ignorantes ou indolentes pour quitter l'Église, ou que leurs prêtres étaient trop despotiques pour les laisser les quitter.

Dans un hebdomadaire catholique récent un journaliste parlait du catholicisme allemand. « Le prêtre de paroisse allemand aime à sentir tout son monde groupé autour de lui comme un troupeau docile; dans les provinces de tradition catholique, il joue le rôle d'un maître, conduisant ses ouailles avec un bâton, dénonçant leurs faiblesses et fautes du haut de la chaire avec autorité et même avec rudesse. (A Berlin, par contre), pour la première fois en Allemagne, j'ai senti l'austère et libre adhésion de l'individu au Christ... Le catholique berlinois, sollicité par des idéologies hostiles, semble atteindre à une conviction individuelle plus profonde de sa foi, que ses amis de la zone occidentale; il vit intimement le combat des

mystiques auxquelles il s'affronte. » Voilà ce qu'on dit de l'Allemagne; mais on le dit aussi, dans des cercles catholiques français, du Canada français, de l'Irlande, de la Bretagne et de l'Alsace en France même; et, semble-t-il, de toute nation où le catholicisme est la religion populaire.

Cette attitude semble trahir une sérieuse méprise. Les Français essayent héroïquement de regagner les masses à la foi. Mais on sent qu'ils ne sont pas réellement convaincus que la foi est pour les masses. Ils sont si absorbés dans la tâche préliminaire de former une élite qui soit le levain dans la masse, qu'ils semblent parfois oublier que la foi n'est pas pour la seule élite, mais aussi pour la multitude. Cette multitude d' « hommes sensuels moyens » sera toujours la majorité des membres de l'Église; et l'une des fonctions principales de l'Église sera toujours de construire des abris contre les bombes, où les faibles puissent être à couvert tandis que ses commandos spirituels et intellectuels bondiront pour lutter contre les principautés et les puissances du mal dans les ciels métaphysiques ou les abîmes sous-marins de l'*angoisse*. Ce n'est pas plaider pour un abaissement du niveau, c'est être seulement réaliste. Il y a bien des chemins vers le ciel, et tous ne passent pas à travers la zone de combat où craquent les mystiques. Révérence et soumission au prêtre ne sont pas nécessairement servilité; assistance massive à la masse, fréquentation massive des sacrements ne sont pas nécessairement routine.

Cette attitude quelque peu hautaine à l'égard du catholicisme de masse peut conduire à des propositions bien tendancieuses... On a entendu, à Colombes et ailleurs en France, l'argument que la conversion des masses doit se faire en deux étapes : la première les amène au Christ; la seconde, plus difficile, les amène à l'Église et à la paroisse. On a entendu parler du « choc » qu'éprouvent des adolescents ou des convertis, qui, ayant d'abord vu dans l'Église une joyeuse et libre communauté d'amour et de service, tombent soudain sur le dur fait de l'Église autorité enseignante et institution régissante. Mais ce sont là sûrement des séparations invalides et dangereuses, fruit d'une pensée lâche et, en fin de compte, d'une instruction déficiente touchant la nature de l'Église. Nous ne résoudrons pas une crise d'autorité en abdiquant l'autorité; nous ne guérirons pas la désobéissance en cessant de donner des ordres.

Paroisses prolétaires et bourgeoises. — Daly examine alors la prépondérance donnée aux ouvriers dans l'apostolat. Il voit quelque danger dans cette recherche un peu mécanique d'un équilibre avec les réalités catholiques bourgeoises.

Ceux qui sont sur place sont dans la meilleure position pour juger; mais le visiteur étranger est certainement déconcerté par le

comportement universel qui catégorise bourgeoise ou prolétaire chaque paroisse. On espère que ce n'est là qu'une étape vers une nouvelle manière de voir, surnaturelle, pour laquelle il n'y aura plus ni juif ni gentil, ni esclave ni libre, ni bourgeois ni prolétarien, mais une unité de toutes les classes dans l'unité du Christ.

Témoignage et raisons de croire. — Une dernière critique porte sur un courant actuel dangereux à quoi Michonneau semble avoir quelque peu cédé, savoir la méfiance envers la raison et l'apologétique traditionnelle. Des nécessités empiriques ne doivent pas devenir la base d'une théorie rationaliste fatale. Dans le mot de témoignage, un Irlandais semble sensible à des harmoniques protestantes. Est-il sage de souligner le témoignage au Christ au point de se dispenser de donner les raisons de croire ? Peut-être est-ce là un nouvel exemple de dichotomie invalide et dangereuse.

Le reviewer irlandais s'excuse alors de ce que son compte rendu peut avoir de partial, du fait que des extraits ont été ôtés de leurs contextes. Il s'excuse aussi d'avoir peut-être manqué au *fair play* en attribuant à Michonneau des pensées de tout un mouvement. Mais il termine en recommandant chaleureusement ce livre. Et voici sa conclusion.

On pourrait extraire de ce livre un véritable *thesaurus* de sagesse pastorale. Et quand on critique les Français, il faut toujours apporter ce correctif que les Français se sont déjà et mieux critiqués. L'introduction éminemment sage du cardinal Suhard à ce livre est un exemple de l'admirable honnêteté et clarté que les Français emploient à se connaître. Finalement, lorsqu'on s'aventure à commenter et à critiquer l'expérience de Colombes, il faut avouer, en hommage humble et sincère, que la lecture de ce livre et la visite de Colombes vous rendent désormais impossible de supporter votre propre respectabilité, votre complaisance en vous-même, votre confort intérieur. Et c'est là l'esprit et la matière de la révolution chrétienne.

Pour commenter ces commentaires, et critiquer ces critiques, il faudrait une connaissance réelle du présent et du passé de l'Église irlandaise, faire la sociologie religieuse de l'irlandisme en pays industriel : Angleterre et Amérique, et en pays rural : Irlande : tout cela dépasse mes ressources. Et quand cela serait fait, resterait à montrer, comme pour toute la sociologie religieuse, soit en partant de l'expérience, si

c'est possible, soit en partant des principes, le rapport réel de ces structures sociologiques avec les réalités proprement ecclésiales : l'apostolat et développement de la foi, la pratique des sacrements; puis le rapport de ces éléments ecclésiaux avec la vie de foi et de charité. Où sont alors le catholicisme de masse et le catholicisme de choc ou de pointe ? Je préfère ne point laisser mon lecteur sur d'aussi vastes questions, et lui offrir quelques textes, d'un catholicisme proche de l'irlandais.

II. — *Quelques aspects du catholicisme anglais*

Dans *Downside Review,* printemps 1952, on trouvera, après un article sur « nature et surnature selon saint Thomas », une note sur l'apostolat du laïcat, par John M. Todd. Il y fait aussi allusion au livre de Michonneau, qui lui paraît un modèle de ce qu'il faut faire en Angleterre.

Les mesures qu'il propose ne peuvent être transportées sans précautions ni distinctions en ce pays. Il faut d'abord un examen spécifique du problème anglais. A la ville et à la campagne, la paroisse catholique est radicalement déficiente dans son travail : elle n'est pas une communauté chrétienne vivante : ce dont on peut voir un signe dans le fait qu'elle perd un très grand nombre de ceux qui y sont nés, et qu'il est rare que d'elle-même elle attire à soi les non-catholiques (p. 160).

Je passe sur les autres références françaises dont il nous fait l'honneur, pour lui rendre sa politesse en lui empruntant un paragraphe où se montre sans rancune le sens positif du *fair play* britannique. Il s'agit du congrès mondial de l'apostolat laïc à Rome.

Le deuxième jour du Congrès, des messages atteignirent divers délégués, y compris un membre de la délégation anglaise, leur demandant d'assister à un meeting qui serait le meeting inaugural de la Commission des conclusions, dont ils seraient membres. La Commission était une réunion de travail dont la tâche serait de dresser un document à soumettre au président du Congrès, document propre à être publié comme conclusions du Congrès, et d'ébaucher un second document, court, pour le Saint-Père. Le président de cette Commission était un laïc; le secrétaire et l'assistant de celui-ci étaient des prêtres. Au premier meeting une ébauche des

conclusions proposées, dressée par Mgr P. Pavan, un membre de la commission, fut mise sous les yeux de la commission. Les quatre jours suivants, des groupes de membres de la commission furent invités à remplir les diverses sections de ce document : presque tout ce travail fut donné aux membres ecclésiastiques de la commission. On fit entendre clairement que c'était ce document qui porterait au monde les conclusions des délibérations du Congrès, qu'on refuserait les additions substantielles faites par mode de suggestions pratiques nées du travail du Congrès, et même que des petites phrases additionnelles cherchant à préciser les choses seraient conjurées et possiblement écartées ou atténuées dans leur phraséologie. Tous ces faits devinrent patents quand des suggestions furent faites et quand des phrases, que la commission avait acceptées, se trouvèrent absentes du document, lorsqu'il revint dactylographié. Le second document, pour le Saint-Père, était prévu moins général et il fut établi qu'il serait confidentiel et non imprimé. Ce document fut dûment dressé, mais il suivit le même chemin que le précédent : des phrases acceptées par la commission avaient disparu quand le document revint du bureau des dactylos, et aux membres de la commission qui posèrent là-dessus des questions, on fit entendre que les sujets traités là étaient interdits. (Les sujets sont de ceux que traite cet article.) La commission fut ainsi empêchée de dire au Saint-Père ce qu'elle voulait.

John M. Todd voulait par cette petite histoire montrer que les laïcs sont trop souvent traités comme des enfants par les prêtres — (une raison accessoire, qu'on ne suggère qu'avec tremblement, en est peut-être que les prêtres eux-mêmes ont été au séminaire traités comme des écoliers) — et non comme des créatures raisonnables.

Et il cite en sa faveur des paroles du Saint-Père à ce congrès. J'en ai peut-être trop dit et n'ai point eu l'intelligence qu'avait Bismarck, loué par *l'Escholier* de Louvain (avril, p. 426) de se taire en sept langues. La raison en est d'une part que je ne sais pas sept langues, et que d'autre part je ne suis pas un politique.

A.-Z. SERRAND.

LES FACHEUX

LES JOURS DE NOTRE VIE

Cinq fous en liberté, dont quatre très dangereux, échappés de Villejuif non par accident mais par préméditation (barreaux patiemment sciés, jour après jour). Voilà le fait. *L'Humanité* alerte aussitôt les Parisiens afin qu'ils sachent à quoi s'en tenir : l'un des évadés a tué sa tante pour cinquante francs, un autre assommé ses voisins à coups de marteau. De quelles extrémités inédites ne sont-ils pas capables ? Supposez que l'un ou l'autre s'empare du micro de la Radiodiffusion française, ou joue au correspondant de presse. Supposez qu'il ait l'âme assez noire pour lancer des bobards du genre de : « Parmi les bagages que le général Ridgway se dispose à emmener en France, on signale une valise pleine de mouches, de moustiques et d'araignées... » Ou bien : « Une haute personnalité militaire a adressé au National Security Council un plan de défense de l'Europe d'où il ressort que : 1° en cas de guerre, l'Europe occidentale tiendra trois jours, pas une heure de plus, devant le déferlement rouge; 2° l'Angleterre sera coupée de l'Écosse par le parachutage de cent cinquante mille soldats russes; 3° les U.S.A. ont le devoir de remplacer la France et l'Angleterre, défaillantes, aux postes de commande dans les pays arabes où seront stationnées les forces du monde « libre ».

S'il s'avérait par hasard que ce fou fût un sage, ça donnerait quelque chose comme l'affaire Fechteler, dont le résultat le plus immédiat a été de mettre en transes les journalistes de la planète. Horreur! s'écrie la vertueuse *Aurore*. « c'est dément, c'est criminel! » Et de réclamer des sanctions. Au nom de la liberté de la presse, bien sûr. Le B.E.I.P.I. parle du « *Monde* immonde » et charitablement regrette que l'on n'ait pas envoyé le soir même MM. Beuve-Méry, Chênebenoit et Bloch-Morhange « coucher au Dépôt sous divers chefs d'inculpation ». (Précisons pour ceux qui l'ignoreraient que le B.E.I.P.I. est un *Bulletin d'Études et d'Informations politiques internationales* auquel il ne manque, pour la franchise de l'abord, que l'épithète *anticommuniste*.)

Pour *Le Populaire* — le bon peuple devant dormir sur les deux oreilles — la publication du rapport Fechteler est blâmable en ce qu'elle a fait naître de l'inquiétude dans l'opinion publique. *Libération* affirme de la plus originale façon que « l'Europe est sacrifiée par le Pentagone ».

Mais, là-bas, par delà les eaux, le *New-York Times* grogne : « Les neutralistes relèvent la tête! » Plus près de nous, l'Espagne jubile. Vous vous demandez pourquoi ? Tout simplement parce que Fechteler aurait dit ce que Artajo mûrit depuis des semaines. A savoir qu'il est indispensable de compter avec l'amitié des peuples situés autour des positions clés de la Méditerranée. Ce qui fait même imprimer dans *Arriba* que « l'on doit regretter en définitive, si le rapport est faux, que l'amiral Fechteler ne se décide pas à l'entériner avec toutes ses conséquences. » Croirait-on pas que l'occupation de l'Europe par les Russes (Espagne non comprise, je suppose ?) comblerait momentanément de joie les franquistes ?

A rapprocher de cette perspective indiquée par *L'Observateur catholique* : « Si les armées bolchevistes déferlaient sur l'Europe occidentale, le dernier bastillon où pourrait se réfugier la civilisation chrétienne serait l'Espagne et le Portugal. » C'est un point de vue. Pas exactement celui de G. Michonneau qui, dans *Quinzaine*, dit qu'il n'ira pas à Barcelone parce que Barcelone est précisément en Espagne, parce que des ouvriers sont en prison à Barcelone, parce que « tandis que monteraient les chants des solennités », derrière certains barreaux des prisonniers pourraient songer : « Où donc passe de préférence le Christ ? »

En attendant, de prix de choc en D.D.F., la confiance des Français tourne en rond. Évidemment (on le leur a dit un jour) « ils ont la mémoire courte », et pour ce qui est de se rappeler par exemple qui fut, il y a dix ou douze ans, celui qu'aujourd'hui de Gaulle appelle un homme probe et estimable, mieux voudrait leur demander quelle différence ils font entre blocage des salaires et « suspension pendant un certain délai » (M. Garet *dixit*) des réajustements... Bah! qui vivra verra... Pourvu qu'après le 18 mai la pomme de terre consente à s'aligner sur l'anthracite de printemps! Depuis un mois, les grands magasins ont lancé leur offensive de première communion. Aux parents dont un fils ou une fille renouvelle les promesses du baptême, dédions cette

remarque « piquée » dans *La Courtoisie moderne* que nous devons aux mérites conjoints de MM. Pierre Horay et André de Fouquières : « Ils voudront seulement marquer le caractère de la fête et le père y assistera en veston sombre, la mère dans une toilette de ville élégante mais sobre. » Dans un domaine voisin, à la rubrique des hommes providentiels, notons que M. Louis Salleron juge que « peut-être M. Pinay est en train de sauver l'Église de France ». Boutade ? Que non pas! Noir sur blanc, dans *Carrefour,* M. Salleron l'écrit gaillardement.

Après ça, si les coulisses vous intéressent, je vous prie de me dire qui est le plus sage de M. Thierry-Maulnier qui, devant le refus du Syndicat des acteurs de laisser téléviser son *Profanateur,* s'en prend à leur président cégétiste M. Darcante, ou de M. Roger Vaillant, dont *Le colonel Forster plaidera coupable* est interdit par la préfecture de police et qui a le toupet de voir là une atteinte à la liberté d'expression ?

En dernière heure, deux des cinq fous évadés de Villejuif auraient été retrouvés. Mais les plus dangereux, dit-on, courent encore...

MAURICE CHAVARDÈS.

PONTES ABUSIFS

Dans la dernière communication des « Fâcheux », nous avions signalé l'abus que les éminents membres des Instituts faisaient de leur compétence pour pontifier en dehors de leur domaine et, par un véritable abus de confiance, traitaient de questions qu'ils ignorent sous le couvert de coupoles vénérables.

Mais, il arrive même que dans leur propre spécialité des pontes abusifs mettent les pieds dans le plat largement. C'est ainsi que M. Auguste Lumière, dans une communication insérée dans le *Bulletin de l'Académie de Médecine* (séance du 18 mars 1952, p. 161), donne un prestigieux numéro d'escamotage statistique et de viol de la simple règle de trois, délit qui n'est pas, heureusement pour les académiciens, puni par les lois.

Le dada du vénérable Immortel est de montrer que la tuberculose est héréditaire; idée honorable, plaisante à l'esprit, conséquence des théories de M. Lumière, mais qui n'a pas malheureusement eu l'heur d'être vérifiée par l'expérience. Après avoir calculé les taux de mortalité tuberculeuse par groupes d'âge, l'auteur ne vit pas les résultats vérifier ses espoirs. Alors, il employa les grands moyens. Les chiffres obtenus furent divisés par 5 pour tous les âges supérieurs à quatre ans; ce qui permit évidemment de faire ressortir à ce moment-là une diminution sérieuse de la mortalité tuberculeuse.

On ignore si l'Académie de Médecine a breveté le système. Nous le conseillons à M. Pinay. Il lui suffirait, par exemple, de diviser par 2 (le coefficient 5 nous paraissant un peu fort pour une première expérience) les indices de prix à partir du 1er juin avant de les livrer à la presse. Par surcroît de précaution, on pourrait aussi multiplier par 1,5 les indices de salaire.

Grâce aux initiatives des Corps constitués, la statistique s'est enrichie en France d'une technique nouvelle : le coefficient rectificateur, qui permettra à toutes les théories d'être justifiées dans la mesure où l'on en aura envie.

LÉON BAZOILLES.

Raymond Queneau est-il une huître ou un philosophe?[1]

Le deuxième classe. — Eh ben, oui, il y a un soldat dans ce roman. Il s'appelle Brû, c'est un drôle de nom et c'est un drôle de roman. Jamais lu de pareils. Simenon, c'est bien plus excitant et même Delly, que ma sœur bouquine en cachette. Mon adjudant aussi, je l'ai vu. Vous avez remarqué ? Il ne se passe rien, dans ce livre, rien de rien. Sauf au début, quand la mercière Julia veut épouser Brû, parce qu'elle

1. A l'occasion de : *Le dimanche de la vie*, roman (Gallimard); et *Si tu l'imagines*, poésies complètes 1920-1950 (Gallimard), par Raymond Queneau.

l'a vu passer dans la rue. Après, ça tourne en rond. Pas même un crime. Pas même un bon carambolage. Curieux. D'ailleurs, je ne suis pas sûr d'avoir compris. Ça a l'air tout simple, écrit pour les types comme moi, et puis c'est d'un compliqué! Je le comprends cet homme, Raymond Queneau, il fallait bien qu'il fasse du compliqué puisqu'il ne se passait plus rien. Le compliqué c'est pour remplacer le vivant, pas votre avis? A propos, comment il parle, dans la vie, ce Raymond Queneau? Son roman est plein de gros mots. Peut-être qu'il les écrit seulement? Un type qui écrit, ça ne devrait pas parler de cette façon. Diable, c'est pas la peine de lire des livres, autant écouter les copains. D'ailleurs, moi, j'ai des copains qui parlent mieux que Brû.

Le fraiseur de chez Renault. — Marrant, pas de doute, c'est un livre marrant. Quand Brû fait son voyage de noce tout seul, quand Chantal, la sœur de Julia, va embobiner les officiers pour trouver Brû, quand Julia est jalouse de sa sœur et de son beau-frère parce qu'ils ont du fric, ça c'est du rigolo. Et puis c'est du vrai, ça se sent. Le reste du temps, on s'ennuie ferme. Il fallait inventer des histoires. Moi, je trouve que c'est un livre qui manque d'histoires. Et puis, entre nous, quel charabia! Ce Queneau, il écrit « Le v'là », « gambettes », « totoches », « ch'sais pas », « c'est moche », « ça barde ». Moi, ça me surprend et ça me gêne. Je ne m'y reconnais plus. Bizarre façon d'écrire. La plupart du temps, j'ai laissé passer des choses, sans les voir. On me les a indiquées après. Les mots d'esprit, il y en a de trop, presque tous cachés. Un vrai piège, ce livre. Par contre, quand le copain Paul pleurniche sur l'épaule de Brû : « Inceste pas de trop, Valentin, inceste pas de trop », ça c'est bien trouvé. Ma femme en a ri pendant trois jours. Mais quelques pages après : « J'ai apporté le sérieux, sabre au clair, dans la philosophie allemande », qu'est-ce que ça vient faire là, vous avez compris vous? Je parie que les gens de la haute doivent se régaler, à lire ce livre. Chiche qu'ils dégustent d'autant plus les mots qui font populaire qu'ils sont encadrés par des mots calés, à attraper mal au crâne. Quant à la poésie de ce Monsieur Queneau, ça alors... Rien compris. De la poésie, ça? Ni ça rime ni ça veut dire quelque chose. Écoutez-moi ces vers :

Fils unique, exemple du déclin de la France,
je suçais des bonbons
pendant que mes parents aux prospères finances
accumulaient des bons
de Panama, du trois pour cent, de l'Emprunt russe...

Zut, alors!

L'intellectuel énérèfe. - L'intellectualisme ne règne pas, mais il gouverne. Arts et littératures composent cette banquise que les siècles compacts lèvent de leur chair. Le dégel commença avec Céline, trop violent pour tout emporter. Nous voulions un effort calculé, nous voulions une méthode de dégel. Ce que Sartre n'ose pas écrire, Raymond Queneau l'écrit en se jouant, pour son plaisir, mais avec cette espèce de rage bretonne dont sont capables seuls les cartésianismes révolutionnaires. Car Raymond Queneau ne veut être qu'un révolutionnaire du langage. Il brise l'*écrit* en y introduisant massivement le *parlé*. Il rompt le conformisme de l'écriture, celui-là même qui parvient à endormir les plus puissants révolutionnaires de la pensée. Car il commence par le commencement, il sait que la pensée naît dans la bouche, et le voici à l'origine. Il est au point zéro, c'est pourquoi il lui est permis et de retrouver le langage des hommes réels, à l'opposé de celui des *personnages,* et de faire courir aux mots l'aventure pour laquelle ils sont faits : « Sachons, sachez, sachiez... — Ne pipa pas ou pipa peu. » *Le Dimanche de la vie* est plein de cette perpétuelle invention. Invention dans la vie du mot et invention dans la scène. Qu'est-ce que tu as derrière la tête ? lui demanda Valentin. — Le dos de ma chaise, répondit Julia qui n'était pas bien grande et qui était assise dans un fauteuil. »

Humour ? Certes, mais de la plus haute sorte, cet humour métaphysique qu'André Breton mesura naguère dans l'*Anthologie de l'humour noir.* Il n'y a pas, dans notre littérature présente, de tragique plus fort que celui de Queneau. Relisez, dans *Le Dimanche de la vie,* la scène des huîtres : « C'est vrai quoi, dit Valentin, c'est vivant une huître. — Autant que moi. — Y a pas de différence. — Y a qu'une seule différence : entre les vivants et entre les morts. » Où trouver un plus puissant raccourci de la condition humaine ? Mais tout le roman, qui d'ailleurs n'est rien d'autre que la

fable de la condition humaine, explore cette métaphore. L'immobile Brû, et dans ses voyages mêmes, le Brû larvaire qui se fait entretenir par sa femme, et qu'on voit le plus souvent assis, figure le mystère de l'homme englué dans le temps. Voyez combien il a été difficile à Queneau de dissimuler longtemps son véritable but : à partir très exactement de la page 198, le ton change brusquement et totalement. Ce n'est plus le déroulement léger d'un récit obéissant à l'ordre romanesque, c'est le motif nu d'une interrogation passionnée et dramatique. « Alors il essaya de voir comment le temps passait, entreprise aussi difficile que de se surprendre en train de s'endormir. » Et Valentin regarde l'horloge. Ou bien, couché sur le dos, il tente de reconnaître « la différence qu'il y a entre ne penser à rien les yeux fermés et dormir sans rêves ». Brû essaie de *perdre le temps*. Il faut être bien léger pour croire à un roman léger et ne pas voir que sa signification profonde est de l'ordre même de la recherche de Proust. Voyez même, page 213, tout un passage du plus pur style proustien, page 222 une analyse surprenante du « ce qui va être » et du « ce qui a été ». Ainsi sont les esprits fragiles : de lire « coquetelle » ou « foutebale » leur a dissimulé rien de moins qu'une philosophie du temps. Ils ont pris Valentin pour un petit plaisantin dans les moments mêmes où il déchiffrait l'intérieur de son crâne et ils ne comprennent pas que Queneau puisse écrire en souriant, mais d'un sourire bien différent des autres : « Vers le milieu de cet hiver, Valentin entreprit de devenir un saint... »

Le monsieur qui a des lettres et qui y croit. — Un roman qui commence sur le mode de la plus pure satire et de la plus commode plaisanterie, qui se poursuit en laissant le passage à une réflexion sur l'écoulement du temps et finit sur les deux lignes parallèles de l'amusement et de la philosophie, un tel roman a de quoi surprendre. Ajoutez qu'il est écrit comme seul peut écrire Queneau, dans un tissu serré de pirouettes verbales et de périodes où la densité philosophique s'appuie sur la détente poétique. Mais c'est la fin qui est intéressante. Ce Valentin est un être vide, on l'a montré en deux cents pages. Par quoi va-t-il être rempli enfin ? Par sa réflexion sur le temps et la connaissance qu'il en obtiendra. Si bien que l'épisode de la cartomancienne du coin, demeurée

inconnue jusqu'alors et qui se révèle être Julia elle-même, va s'insérer dans le cours sérieux de ce roman à double lit. Et on verra Valentin remplacer Julia malade, tenir son rôle de la façon la plus amusante, mais bientôt abandonner cette défroque et s'avancer sur son propre chemin de la connaissance du temps. D'où ces « mots » qui n'en sont pas : « Eh bien! il disait que les Anglais gagneraient parce qu'ils sont les plus forts », ou : « Et les Américains... qu'est-ce qu'ils vont faire ? — Ils vont faire la bombe... », paroles prononcées en 1940...

Quant à *Si tu t'imagines*, voilà bien le recueil des poèmes les plus désespérés qu'il nous ait été donné de lire depuis les premiers Jouve et les derniers Reverdy. Même des vers comme

> Il hébergeait en lui la colique hépatique
> qui le foutait tout de travers

sont noirs au fond et non empreints de gentillesse, car ils conduisent toujours à d'autres de ce genre :

> Le soleil maternel est un excrément noir
> et toute joie une grimace.

L'univers de Queneau est celui de l'horizon bouché, bouché non par un mur mais, pire infiniment, par une brume qui étouffe et enlise.

> J'ai cru me révolter et je me suis puni.

On ne lira pas « Ville étrangère », « Lucifer parle », « L'Horloge », on ne lira pas ces poèmes et surtout le si beau « A partir du désert » sans sentir à quel point la gouaille n'est chez Queneau que la simple solution à un problème technique. Le problème du langage ankylosé. Derrière ce feu de paille où la moquerie s'enflamme à elle-même, se déchire un homme sur lui-même, un homme qui en sait trop pour en trop dire et pas assez encore pour se taire. Un homme certainement fatigué et qui dédie à Hegel son roman pour satisfaire son goût du plaisir et à Boileau ses poèmes, peut-être pour avouer qu'il ne peut plus que feindre de jouer.

GABRIEL VENAISSIN.

L'ABBÉ GARNERET
OU L'ETHNOLOGIE PASTORALE

Le 23 avril dernier, au Musée de l'Homme, un prêtre de la campagne parle sur les coutumes de la mort en Franche-Comté. C'est l'abbé Garneret, curé de Lantenne-Vertière dans le Doubs, savant et artiste aussi, qui peint sur verre d'admirables figures de saints. Mais si le curé de Lantenne s'intéresse à l'ethnologie, c'est qu'il est avant tout pasteur.

Il y a vingt-cinq ans environ, Jean Garneret était un des jeunes groupés autour de l'abbé Jean Flory, l'aumônier des étudiants de Besançon, connu dans la France entière pour avoir contribué plus que tout autre à lancer la J.E.C. en France, tant par son action que par la formation des militants qui devaient devenir bientôt des entraîneurs à l'échelon national : « Que comptes-tu faire, Jean ? » demanda un jour l'abbé. « Ma foi, je ne sais pas. — Moi je sais, répondit l'abbé, tu seras prêtre. — Eh bien, je serai prêtre. » Et Jean Garneret entra au séminaire. Les études finies, l'abbé Garneret, en dépit de sa grande culture (ou plutôt à cause d'elle), demanda une petite cure de campagne. Lantenne lui fut accordée, que depuis quinze ans il n'a pas quittée. Mais ses paroissiens trouvèrent que leur curé n'était pas comme les autres. Sans doute il enseignait le catéchisme, prêchait le dimanche à la messe, donnait les sacrements. Mais, le travail administratif achevé, tout le reste de la journée

il étudiait. Il peignait, dessinait, lisait des livres, prenait des notes, et, ce qui était plus surprenant, il écoutait, il prenait plaisir à regarder, à écouter.

Le curé de Lantenne pensait que si le pasteur a reçu mission de semer la parole (« Le semeur sortit pour semer... »), il a peut-être d'abord le devoir de connaître le terrain où doit tomber son grain, afin de le travailler en conséquence. Or le cœur et l'esprit des hommes n'ont pas simplement des caractéristiques individuelles. L'homme, fait du limon de la terre, est aussi l'œuvre des générations qui ont travaillé cette terre, ont fabriqué leurs outils, ont bâti et orné les maisons, les marchés, les mairies, les églises, tissé les étoffes, confectionné les vêtements. Dans ce travail des siècles où un peuple a façonné son pays, son monde, il s'est façonné lui-même ; et quand pour se détendre il invente des jeux, raconte des histoires, chante des chansons, le peuple, en Franche-Comté comme en toute autre province, achève de prendre conscience de lui-même. L'étude du folklore permettra au pasteur de mieux comprendre les hommes auxquels il doit enseigner la foi.

De cette préoccupation est né un énorme travail. Son talent d'artiste n'y sera pas étranger. Avec un simple stylo il dessine les paysages caractéristiques, les restes des constructions anciennes : églises, petits châteaux, fermes, couvents, maisons et rues des petites villes. Il suffit de quelques hachures pour éclairer les dessins consciencieux de la lumière d'été et de printemps. Les girouettes fournissent sur les travaux et les jeux de la région la plus riche documentation ; les noirs sombres des tôles dans lesquelles elles sont découpées permettront des dessins aussi beaux que des Rouault. Les histoires et les chansons sont fidèlement copiées avec leurs variantes d'un pays à l'autre ; un glossaire des mots patois désignant les outils de travail compte déjà plus d'un millier de fiches, et l'on peut fixer sur la carte les frontières où un mot cède la place à l'autre pour le même

objet. Mais comme les outils anciens risquent de devenir rares, l'abbé Garneret organise un musée. Dans une paroisse voisine il découvre une ferme qui fut autrefois une petite abbaye cistercienne à l'austère beauté. Quelques travaux permettront de lui rendre son vrai visage et les ouvriers, chrétiens ou non, qu'il engage, se passionnent pour leur besogne et font appel à tout leur art pour retrouver l'ancien métier. Le grand pignon avec ses cinq fenêtres en lancette est dégagé, le carrelage laisse voir son sobre dessin cistercien.

Tout ce travail aide à rendre au pays son âme. Mais il n'est pas réservé au pays, car un almanach populaire comtois, Barbizier, *fait connaître à qui le désire cette émouvante richesse. On y retrouve tout : dessins de paysages, de statues, d'églises, de maisons, et les noires tôles découpées pour servir de girouettes, chansons, contes, petites histoires. Depuis 1949, une enquête étudie la vie des Francs-Comtois du berceau à la tombe.*

Déjà ont été étudiés le mariage, les conscrits, les berceaux, les jeux d'enfants. C'est le fruit de cette enquête sur les funérailles qui fut communiqué au Musée de l'Homme. Le questionnaire est envoyé chaque année à plus de cent personnes dont un très grand nombre répond. Les résultats profitent aux milliers de lecteurs de l'almanach. Mais un apostolat est déjà fécond quand il amène en une région plus de cent personnes à réfléchir sur les coutumes qui sont nées de la foi chrétienne aux différents âges de la vie. Comme dit le curé Garneret : « Le tout est de savoir écouter. »

A.-J. MAYDIEU.

On peut se procurer l'almanach Barbizier de 1952 pour 150 francs et la collection des six premiers almanachs pour 1.300 francs. Écrire Abbé Garneret, Lanterne-Vertière (Doubs). Chèque Postal Dijon 423.56.

LIVRES

Solitude innombrable

Le Juge, par J.-C. Pichon (Corrêa).
Le Sceau indélébile, par Elisabeth Langgässer (Calmann-Lévy).
La mer à boire, par Michel de Saint-Pierre (Calmann-Lévy).
Cimetière Saint-Médard, par Pierre Molaine (Corrêa).
Lanceurs de rails, par Jan Van Dorp (Plon).
La part de ciel, par Paul Pilotaz (Mercure de France).
Les Fascinés, par Simonne Jacquemard (Le Seuil).
Cri des profondeurs, par G. Duhamel (Mercure de France).
Le chemin de nulle part, par Guy Verdot (Robert Marin).
Le Prince des ténèbres, par J.-F. Powers (Le Seuil).

De même qu'il n'y a qu'une damnation (devenir incapable d'amour), il n'y a qu'une solitude : et c'est de se trouver dissemblable. A l'instar cependant du royaume des cieux — « où il existe plusieurs maisons » — dans l'enfer de la solitude comme dans celui de la réprobation innombrables sont les demeures. Un seule solitude, mais d'inépuisables façons d'être seul. Dix romans attestent que l'homme solitaire a un visage incomparable à tout autre. On n'additionne pas les dissimilitudes. Le nombre ne leur est rien. Vit-on jamais une authentique confrérie de solitaires ?

Solitude raciale. Ne s'en nourrissent que les âmes hautaines. Elle ressemble au miel que Samson trouva dans les entrailles pourries d'un lionceau. Avant d'écrire son dernier roman, Jean-Charles Pichon a relu, au Livre des Juges, l'histoire du fils de Manué. Puis il a modernisé le récit biblique en faisant de Sam un Indien et en le livrant aux perfidies des Blancs devenus maîtres sur sa terre natale du Pérou. Sam est intelligent, instruit (il est juge de paix à Goliosro), d'une force irrésistible, épris de justice comme il se doit. Les trahisons dont il sera l'objet, jointes à deux ou trois infamies dont il est le témoin, le déterminent à devenir tueur. Il tue par esprit de justice. Il tue parce qu'il est enfermé dans sa solitude d'Indien et qu'il lui faut en sortir d'une façon ou d'une

autre. C'est par la mort qu'il en sortira. Ou du moins qu'il l'assumera sans désespoir. « La solitude se dresse qu'il a fuie toute sa vie, et qui n'est pas redoutable, écrit J.-C. Pichon à la fin du *Juge*. Cessant de la craindre, il ne hait plus personne. » Le romancier avait à surmonter deux obstacles : la fatuité (cf. le film de Cecil B. De Mille) et l'invraisemblance. Réussissant à cerner d'une atmosphère réelle les événements exceptionnels, il a évité l'une aussi bien que l'autre. C'est cela, ou je me trompe fort, qu'on nomme la maîtrise...

Solitude religieuse. Le revers de la médaille pour les adeptes sans conscience, pour les vénérateurs par calcul ou hébétude. *Le Sceau indélébile* ne l'est, en vérité, qu'au regard du sacrement (il s'agit du baptême). Ce n'est pas d'*être* enfant de Dieu qui brise la solitude. C'est de *se vouloir* un Père commun, qui est au ciel. Baptisé par astuce, catholique par souci d'ordre, dilettante par fortune, le Juif rhénan dont Élisabeth Langgässer a imaginé le destin est irrémédiablement seul jusqu'à l'heure tardive où il est brisé, broyé, confronté à la foi dont il ne portait que l'avantageuse étiquette. La romancière allemande, extrêmement douée sous le rapport de l'analyse psychologique, éclaire d'un jour indiscret les replis d'une âme vouée à l'isolement. Indiscrétion salutaire : tout le roman (sauf peut-être l'épilogue, vraisemblablement surajouté) prend son relief de l'éclairage, noir sur blanc.

La couleur (pas seulement celle de la jaquette en trois tons) est le mérite du second roman de Michel de Saint-Pierre : *La mer à boire*. Le précédent contenait en puissance celui-ci. De tous les deux, on peut dire qu'ils illustrent la solitude aristocratique. Un fils de nobles éprouve sa dissemblance tant à l'égard de sa propre lignée qu'à l'égard du peuple vers lequel l'incline une générosité à panache. Marc Van Hussel en arrive à ne voir d'issue à son drame que dans la guerre. Mais il plaît aux filles. Comme le roman plaira aux dames. Notons que l'oncle du romancier, Henri de Montherlant, attribue à son neveu « l'amour désespéré du mot écrit pour toujours ». Il est vrai : Michel de Saint-Pierre a du style.

Pierre Molaine aussi. Sans que l'on se sente porté à le souligner tant, alors que le souffle qui parcourt le *Cimetière Saint-Médard* apparaît comme la qualité maîtresse de l'auteur. De quelle solitude est-ce ici la peinture, sinon de la

solitude sociale ? Aristocratique un peu : un étudiant né dans la magistrature et qui se fait manœuvre, puis gréviste, y met forcément d'autres formes que l'ouvrier fils d'ouvrier. Seulement la sincérité est rigoureuse dans ce cheminement. Elle porte les stigmates d'une fraternité enfin retrouvée — victoire sans brio sur la solitude combattue pied à pied... Pierre Molaine s'avère comme un de nos meilleurs écrivains. Je l'écris d'autant plus volontiers que j'ai marqué de l'humeur, l'an passé, pour les *Orgues de l'Enfer*.

Solitude de la peur : *Les lanceurs de rail*, de Jan Van Dorp. Une équipe d'ingénieurs belges construit une ligne ferrée en pays chinois. Vie de pionniers. Reportage et reconstitution historique. L'intérêt du récit est davantage dans l'étude des complexes du personnage central. Sa lâcheté le sépare. Sa mort le ressoude à l'humanité. Isolement du pionnier : celui du Champion, le héros de *La part du ciel*. Isolement où il n'entre pas une parcelle de lâcheté vulgaire, mais une incommensurable superbe. Planter des bananiers sur un terrain vierge de Basse-Guinée, se terrer dans son domaine au préalable bourré comme cartouche de haine (pour les Européens) et de mépris (pour les Noirs), rejeter toute amitié, céder à l'alcool, cajoler la folie — tout y est de ce fait la pire des solitudes. Ce n'est pas la mort, c'est son instante menace qui fait éclater la carapace : Paul Pilotaz (c'est lui dont il s'agit, après tout, puisqu'il le dit en clair à la dernière page) posera désormais son regard à hauteur d'homme.

Et voici la solitude infernale. Deux romans : un premier ouvrage et un maillon de l'œuvre classique d'un académicien. Simonne Jacquemard avec *Les Fascinés*, Georges Duhamel avec *Cri des profondeurs*. Un révolté, deux révoltés plutôt dans le récit de la jeune romancière : un prêtre apostat et une jeune fille implacablement vertueuse. Le portrait du renégat est fait au burin. Celui de la vertueuse est une gouache. La faiblesse a été de ne pas s'en tenir à un style ou de séparer les deux. Duhamel manie plus sûrement un scalpel qui n'a de secret pour personne. Son personnage, un industriel des plus réguliers (ne pas confondre *régulier* et *honnête*) descend dans des abîmes dont la profondeur ne lui apparaît qu'assez tard. Queffélec appelle ce genre d'hommes des salauds. (Cf. *Journal d'un salaud*.) Et c'est le terme. L'o-

dieux héros de Duhamel a, dans sa solitude finale, un avant-goût de la damnation.

Le roman de Guy Verdot mène un enfant perdu sur *Le chemin de nulle part*. Un enfant que sa mère a tenté d'assassiner dès les premiers jours. Qui l'ignore, et se meurt de la mort de sa mère. Qui l'apprend et se tue dans le plus incommunicable désespoir. Tout le livre est une hallucination dont l'auteur seul a su se rendre maître : Verdot affirme ici un talent que présageaient *On te dressera* et *Je ne suis pas d'ici*.

Dans un tout autre contexte, solitude des enfants perdus, désespoir pareillement vertigineux chez des hommes d'une autre race, c'est la matière de quelques-unes des nouvelles que Chris Marker et Charles Antonetti ont traduites de l'américain. *Le Prince des ténèbres*, de J.-F. Powers, est ce « singe de Dieu » que la damnation des autres ajoutée à la sienne ne parviendra jamais à consoler. Il ne manque pourtant pas de cordes à ses arcs. Powers en montre trois ou quatre : les bonnes sociétés d'assurance; les bons prêtres qui acceptent les chèques bénits, les autos, la mode; les bons Blancs d'Amérique, enfin, qui chassent le nègre. A la solitude des Noirs — spoliés de leur vie, de leur cœur, souvent de leur travail et de leur terre — les esprits sensibles sont redevables de quelques sculptures frustes et d'une demi-douzaine de disques de *negro spirituals* : les enfants perdus, il convient qu'ils ne le soient pas pour tout le monde...

Eh bien! j'ai rarement lu quelque chose de plus émouvant que la nouvelle intitulée : *Y plante pas d'coton*. La vérité la plus atroce (vous souvenez-vous *encore* de Mac Gee ?) n'a pas besoin de clairons pour être entendue. Mais quand un écrivain qui a une âme, qui a des tripes (c'est indispensable) et dont le stylo ne court pas trop facilement, se prend à stigmatiser Tartufe made in U.S.A. (chez nous, on commence à faire aussi bien, hélas! en tartuferie : cf. journaux et radiodiffusion à la rubrique « événements de... »), alors une part au moins de l'humanité retrouve sa conscience, une unanimité redevient possible, c'est même la continuité de l'honneur qui nous semble ranimer la vocifération d'un Bloy, les cris d'un Bernanos et rachète, mon Dieu, tant de vaines dissertations politiques!

MAURICE CHAVARDÈS.

Devant la mort, du Dr Jeanne Héon-Canonne, précédé d'une lettre d'Albert Camus, Siraudeau (Angers).

On achève de lire ce récit dans l'accablement, les mains crispées et comme liées. On voudrait pouvoir refuser cette mort terminale qui arracha le Dr Canonne, à trente-sept ans, à sa femme et à ses trois enfants, quelques semaines après son retour de Buchenwald. Remontant mois par mois le cours implacable des événements, on se surprend à esquisser des gestes de défense. Avec celle qui raconte, que de *si* n'aimerait-on pas jeter au travers des engrenages! Si le déporté n'avait pas erré douze jours de camion en fourgon pour revenir en France..., si Mme Canonne avait osé brûler les consignes en avril 1945 et courir au camp avec sa vieille voiture..., si l'exilé avait pu savoir, pendant l'affreux hiver, que sa femme, arrêtée avec lui en juin 1944, s'était échappée en route et était revenue près de ses enfants à Angers..., s'il avait osé lui-même fuir ses gardiens à Compiègne..., si le dénonciateur..., etc. Mais à quoi bon? Le récit dépouillé, tenace, ardent, semble dresser devant nos yeux la figure inexorable du Destin.

C'est pourtant un autre visage qu'a voulu dévoiler celle qui a souffert, puisqu'au seuil de son œuvre elle a pu inscrire la parole de Job : « Dieu ne fait rien mal à propos. » Et notre émotion s'accroît de voir que les coups qui l'ont meurtrie, les angoisses dont elle a été abreuvée, la séparation dernière qui l'a déchirée, tout cela elle l'ait accepté consciemment de la part de l'Être souverainement bon auquel elle ne cessait de demander grâce. Par là nous mesurons l'abîme qui sépare, face aux mêmes épreuves, le fataliste et le chrétien véritable. Car, de toute évidence, la résignation n'est pas ici plaquée après coup : d'exigence en exigence, on la voit au contraire s'imposer à cette âme religieuse qui n'avait pas renoncé au bonheur. Ce n'est pas au cours des premiers mois que le sacrifice a été le plus dur : dans la cellule d'Angers, la prisonnière connaît la valeur de ses souffrances, elle peut prier pour ses enfants menacés, pour son mari qu'on éloigne. Si elle murmure pour elle-même l'exhortation claudélienne : « Le oui qui nous sépare, seule à cette heure, dis-le bien bas... », elle garde l'espoir que cela lui sera compté sur terre. Mais un an plus tard, quand il lui faut comprendre que la

Providence réclame un don total, et que son mari semble ne l'avoir rejointe dans sa foi catholique que pour mieux entendre l'appel suprême, quels soubresauts alors, quelle révolte! A tel point que, le coup de grâce une fois donné, nous n'entendons pas sans effroi cet aveu extraordinaire : « Je demeure longtemps seule, ma joue contre sa joue, abîmée dans le mystère de Dieu recevant son enfant. J'ose écrire que nul bonheur au monde ne peut se comparer au bonheur de cette minute suprême qui n'existait plus dans le temps. »

L'ouvrage est d'ailleurs bien loin de proposer une leçon de résignation. Il prétend, avant tout, porter témoignage devant trois enfants. Ah! puissent-ils ne jamais méconnaître le sacrifice de leur père, douter, demander des comptes! « Il faut à un homme, pour accepter la douleur du corps et l'agonie, de bien terribles raisons », écrit à ce propos A. Camus. Le récit a justement l'extrême mérite de montrer comment deux êtres, qui s'étaient unis pour le meilleur, ont affronté lucidement le pire. Ils n'ont point subi un destin, ils l'ont choisi. La tâche dangereuse qui les liait aux cheminots, résistants ou réfractaires, ils l'ont délibérément assumée. Dénoncés, ils ont pleinement revendiqué la responsabilité de leurs actes. Arrêtés, séparés, ils n'ont eu qu'un but : « tenir », sans compromettre les camarades, sans douter une seconde de la justesse de leur cause. Un jour est venu où l'un d'eux a compris que son rôle était terminé et il s'est abandonné à l'appel. Alors l'autre a porté son agonie et continue de porter son souvenir, si bien qu'ils sont deux encore ici à témoigner ensemble pour l'honneur de l'homme, « devant le regard insoutenable de l'injustice. » Qui oserait souhaiter que leurs voix ne soient entendus que par des enfants ?

L. Roinet.

De l'œuvre à l'image, *le* Miserere *de Rouault*

La galerie Louis Carré a exposé récemment les planches du *Miserere* de Rouault. Les Éditions du Seuil en ont publié un album de reproductions en petit format. Le Musée natio-

nal d'Art moderne exposera tout l'été une vaste rétrospective de ce maître. L'abbé Morel, sur le *Miserere,* a réalisé un film qui fut présenté pour la première fois le 6 juin 1951, lors d'une cérémonie qui marqua l'hommage à Rouault des artistes et même des officiels de l'Art.

C'est sur ce film que je veux insister, au milieu de cette sorte d'année Rouault ouverte par la cérémonie de l'an dernier; après que, dans une première partie, les allocutions se furent succédé, et parmi elles l'hommage « d'un peintre de quarante ans au peintre de quatre-vingts ans », l'émouvant et simple hommage de Manessier, une deuxième partie fut constituée par la présentation de ce film. Tous les commentaires que j'entendis ensuite se réduisaient à un seul mot : bouleversant.

Lorsqu'un curieux ou un amateur feuillette un recueil de planches gravées, fût-il aussi volumineux que ce *Miserere,* il suit son propre rythme intérieur, s'arrête selon son goût sur telle ou telle, revient en arrière, passe plus vite... Il s'installe avec complaisance dans l'œuvre, et s'y retrouve familièrement. Mais un film, c'est tout autre chose. Le spectateur se trouve subitement enchaîné dans une succession d'images dont le rythme lui est imposé, fermerait-il les yeux même que la musique de fond et le commentaire continuent à l'arracher de lui-même. Et lorsque, comme l'abbé Morel l'a si bien fait, le film, au delà d'une succession d'images d'art, retisse une matière vivante, fouille dans l'âme de l'artiste et en extrait la quintessence humaine, c'est un littéral *bouleversement* qu'éprouve en son âme le spectateur. Un film sur une œuvre d'art n'est plus un jeu ni une description plus ou moins didactique; cela devient une lutte d'une violence extrême dont seul le très grand artiste — soutenu par une qualité égale du réalisateur — peut sortir vainqueur.

Il va de soi que l'optique cinématographique est différente, fondamentalement, de celle du spectateur d'une gravure. L'attitude psychologique n'est pas du même ordre. Pas conséquent, le film ne peut demeurer une succession de photographies correspondant à l'acte de feuilleter le livre. L'abbé Morel a organisé un ordre d'images qui correspond à ce qu'il ressentait dans l'œuvre, et nous l'a fait sentir. Mais le principal fut d'avoir présenté d'abord une série de photographies de détails des planches, de visages, pour, dans la

deuxième moitié du court métrage, agrandir le champ de la caméra et donner, sinon chaque planche tout entière, du moins une importante surface de chacune. Le fond sonore — *Miserere* de Josquin des Prés — et le commentaire forment un tout avec l'image : c'est à mon sens le meilleur film réalisé jusqu'à ce jour sur une œuvre d'art.

De ce film, de son commentaire au moins autant que des discours sincères se dégage la figure de maître. Figure toute de noblesse, de grandeur, d'abnégation à l'art, de richesse spirituelle.

« *Jésus! c'est, Rouault, le plus pur pinceau que tiennent vos [doigts* »,

dit Jean Cayrol dans le poème aux accents vrais qu'il lui a offert ce jour-là.

Rouault, c'est le maître, au sens le plus noble, le plus pur : c'est l'artiste qui a su traduire son tempérament et son âme « en vrai langage de peintre, comptant seulement sur ce langage pour authentifier son tempérament et sa foi... » et qui nous a montré « comment doit se battre et comment doit gagner un vrai chrétien, ainsi qu'un vrai peintre, avec le seul secours du langage de sa propre vocation ». Ce sont les termes mêmes de Manessier, dont l'hommage fut un cri du cœur, cri d'un homme à un homme, d'un peintre à un peintre, chargé de gratitude, d'admiration et d'amour.

Rouault, au « génie singulier », comme le souligna G. Salles, est certainement, par la force spirituelle de sa retraite volontaire de créateur, au germe du renouveau de l'art religieux en France. Ses œuvres n'abondent pas dans nos églises; c'est grâce à lui cependant que tant d'autres œuvres modernes y sont invitées.

Rouault, chez qui l'aventure spirituelle et l'aventure plastique sont d'une seule et même matière, est, selon le mot de Manessier, un phare. Quelque jour prochain nous esquisserons son portrait. Mais, dès aujourd'hui, il nous fallait proclamer quelle place unique il tient dans notre art, et dans l'âme de l'Art.

ROBERT VRINAT.

THÉATRE

Vers 1830, au début de la semaine sainte, dans un village de montagne coupé de la vallée par la neige... Mais laissons M. Loys Masson expliquer son héros, qui est le curé de cette paroisse perdue : « L'abbé Barthélemy, assiégé d'inquiétudes et cherchant une preuve de son apostolat, a appliqué l'Évangile à la lettre : *Tout ce que vous demanderez à mon Père en mon nom*... Il a voulu ressusciter une enfant... » Il n'y a là, continue l'auteur, ni vanité ni absurdité, mais un acte de foi et d'espérance. Jésus a dit à ses disciples : *Guérissez les malades, ressuscitez les morts* (Matt. x, 5-8); *lequel est le plus aisé de dire* : Tes péchés te seront remis; *ou de dire* : Lève-toi et marche (Matt., IX, 4-5). A son tour, l'abbé Barthélemy déclare : « Vous me demandiez chaque jour de changer du pain et du vin en chair et en sang de Jésus-Christ. Était-ce plus facile que de redonner la vie à un enfant qui vient de la perdre ? »

Ressusciter l'âme anéantie par le péché, ressusciter le Christ dans l'hostie, ressusciter le corps mis au tombeau, n'est-ce pas le même miracle essentiel qui définit la bonne nouvelle ? Aussi, n'ayant pu le réaliser sous sa troisième forme, l'abbé Barthélemy se juge-t-il indigne de le réaliser sous les deux autres. Il refuse de confesser et de dire la messe.

Comment, le jour de Pâques, la mère de la petite morte provoque-t-elle un retournement dans l'âme du prêtre ? Nous le comprendrons sûrement mieux à la lecture. La mère, semble-t-il, éprouve une certitude, en quelque sorte mystique, que son enfant est vivante dans cette charité qui la voulut faire revivre. Le prêtre comprendrait alors que, s'il n'a pu ressusciter la fille, il peut ressusciter la mère. La première partie de la pièce s'achève sur les paroles de paix qui, avec l'absolution, donnent la vie.

Cette femme est une jeune et jolie veuve. « La présence physique » de l'homme qui la sauve lui est nécessaire; elle sera sa servante dans le petit presbytère. Que se passe-t-il ? Il n'est pas sûr que la lecture nous renseignera mieux que la représentation. Une première interprétation serait que l'auteur refuse volontairement tout éclaircissement, son silence signifiant : une charité totale et authentique dévore l'âme de ce prêtre, la pureté de son amour est si absolue que la foi moyenne du fidèle moyen ne saurait même la deviner, le reste n'a aucune importance... Une seconde interprétation paraît plus probable : c'est l'innocence même des personnages qui crée l'équivoque; la pureté de l'amour les élève au-dessus des questions qui les offensent; comment se défendre quand l'accusé ne connaît pas la langue de l'accusation ?

Tel est le drame.

Il se joue dans un village où le christianisme est paganisé par les superstitions qu'entretiennent les proliférations de la fonction fabulatrice, comme dit Bergson, et les suggestions d'une sensualité affolée par les « commandements ». Dans un coucher de soleil trop rouge, celui-ci voit l'enfer qui monte vers le ciel; un autre reconnaît le démon dans la tête de son cheval. Bien entendu, leur idée des sacrements reste strictement magique. Quand le prêtre refuse de confesser, les imaginations sont plus bouleversées que les cœurs : c'est dans une sorte de délire collectif que les misérables se jettent à la face leurs péchés. Quand le prêtre recueille la femme qui ne peut plus le quitter, le village ne se contente pas de jaser : il prend peur; si un gars meurt accidentellement, c'est à cause de ce qui se passe (ou ne se passe pas) au presbytère. On appelle l'évêque pour mettre fin non au scandale (réel ou supposé)) mais au mauvais sort.

Il faut reconnaître que la théologie du nouveau vicaire savoyard se construit au niveau de cette mentalité primitive. Entendons-nous : la superstition religieuse peut « attester une présence de l'Éternel », comme le rappelle M. Enrico Castelli dans *Le Temps harcelant* (P.U.F., 1952, p. 57). La foi de l'abbé Barthélemy atteste cette présence et la qualité spirituelle de sa charité n'est pas en cause. Mais, pour éviter un idéalisme vaporeux et restituer à la lettre sa vigueur, pour éviter une interprétation qui exténue le dogme sous un symbolisme trop commode, une réaction essentiellement esthétique

risque aujourd'hui de favoriser une espèce de matérialisme sacramentel et de naïveté qui, à la limite, stériliserait le sens du mystère.

« Réaction essentiellement esthétique », faut-il l'ajouter? n'a aucun sens péjoratif. Peut-être y a-t-il une fonction religieuse de l'art justement dans le fait qu'il nous empêche de confondre spiritualisation et désincarnation, qu'il nous contraint à reconnaître et à aimer la forme sensible habitée par l'Esprit. Ce n'est pas une raison pour transformer des thèmes iconographiques en vérités théologiques ou des analogies en identités.

L'abbé Barthélemy unit à une foi authentique une théologie de thaumaturge.

Ce n'est pas un mince mérite que d'avoir découvert dans cette union même le principe d'un drame. Certes, la pièce est parfois obscure; l'action exigerait souvent un dialogue plus rapide; mais la construction est solide; le rideau tombe six fois sur six au bon moment. La dernière scène est une des meilleures : halluciné par ses visions magiques, un misérable tue la jeune femme; l'évêque prie le curé d'accomplir sa mission; comment comprendre le long silence du prêtre qui hésite? Comme la première, la seconde partie de la pièce s'achève sur les paroles de l'absolution.

La Résurrection des corps est jouée au Théâtre de l'Œuvre, mise en scène par M. Michel Vitold qui est intéressant, comme il l'est toujours, mais inégal, dans le personnage de l'abbé. Décors et costumes ont la simplicité qui convient. L'évêque et au moins un des paysans sont excellents dans des rôles difficiles.

Beauséant ou *Baucant* est le nom de l'étendard des Templiers, noir et blanc comme un cheval *balzan* ou *bausan*. Littré ne dit pas que le mot s'est transformé en « beau sang » : mais, quoi que l'histoire de la langue puisse nous apprendre, la transformation donne à la pièce de M. Jules Roy le titre qui lui convient.

Si le cadre est historique, le drame ne l'est sans doute pas. Philippe-le-Bel fait arrêter les Templiers, excite le peuple contre eux, entretient sur leur compte des rumeurs infâmes : ils crachent sur le crucifix, blasphèment, se livrent à toutes les débauches, etc... L'un d'eux a pu fuir avant d'être

arrêté : il est le personnage central pendant la première partie de la pièce. Un autre s'évade après avoir été torturé : il est le personnage central pendant la seconde moitié de la pièce.

Le drame se joue dans le pauvre château d'un gentilhomme campagnard, plus campagnard que gentilhomme. Là, deux femmes s'affrontent : la mère et l'épouse. L'une et l'autre sont pour le Temple : la première parce qu'elle croit trouver enfin des hommes qui ont le courage de nier les valeurs, comme on dirait aujourd'hui, la seconde, parce qu'elle trouve enfin des hommes qui ne sont pas comme son mari et qui sont capables de vivre pour quelque chose.

Un chevalier demande qu'on le cache : le satanisme de la vieille sauve sa vie et l'angélique bonté de la jeune perd son âme. Dans le missionnaire croisé et armé de la foi, dans le héros de saint Jean d'Acre, la jeune femme découvre et aime un homme vraiment homme. A cette découverte et à cet amour répondent une autre découverte et un autre amour. Bien sûr, il ne s'agit que d'un regard, mais, par ce regard, le Templier se nie : il reconnaît que la Terre sainte n'est pas délivrée, que son Ordre est inutile, que sa propre vie n'eut aucun sens, qu'il a sacrifié des parties de lui-même aussi essentielles à son être que les autres.

Il suffit qu'un autre chevalier surgisse, et c'est M. Claude Laydu, l'inoubliable « curé de campagne » du film inspiré par l'œuvre de Bernanos. Quand les deux hommes de foi et de combat sont l'un devant l'autre, qu'importe le succès ou l'échec : ces âmes-là ne résistent pas à ces tentations qui s'appellent le devoir, le sacrifice, l'héroïsme.

Torturé, le second chevalier a reconnu tout ce que ses bourreaux exigeaient; il a sali l'Ordre, fourni aux accusateurs des aveux permettant une parodie de procès avant le jugement. Et pourtant, le seul regard impur d'un homme libre est une faiblesse plus grave que cette défaillance. Dictée, dit-on, par saint Bernard, la règle du Temple est dure et les héros très contemporains de M. Jules Roy sont sensibles à cette inflexible rigueur de la loi, même au moment où ils devinent la nécessité de la pitié. Le chevalier que la souffrance physique a vaincu reçoit la confession de celui qui ne sut se vaincre lui-même et lui inflige la plus sévère pénitence.

Les deux fugitifs quitteront le château. Derrière eux, une vie sordidement quotidienne recouvre leur souvenir. A peine

sont-ils partis que déjà il faut se demander si leur visite ne fut pas un songe.

Le décor de Mme Monique de Loynes — ce décor qui fit couler beaucoup d'encre — est exactement adapté à la petite scène du Théâtre de l'Humour et aux exigences de l'action. M. Raymond Hermontier se montre une fois encore meilleur metteur en scène qu'acteur. Quant à la pièce, peut-être est-elle trop continuellement faite d'explications : les circonstances permettent à chaque personnage de se découvrir et chacun raconte sa découverte; le dialogue est, d'ailleurs, simple, souvent émouvant.

HENRI GOUHIER.

CINÉMA

Le festival de Cannes

Il n'est pas besoin de revenir une fois encore sur l'apparence extérieure d'un festival : foire aux films, aux variétés, aux mondanités et aux festivités. Quand on réunit pendant trois semaines quelques milliers de personnes de tous les coins du monde pour voir les films que chaque pays juge les meilleurs de sa production, il faut bien distraire tous ces gens, leur donner l'occasion de parler s'ils sont auteurs ou réalisateurs, de se montrer s'ils sont acteurs, d'écouter et de voir s'ils sont journalistes. C'est la raison d'être des « coquetèles », conférences de presse, réceptions nocturnes et autres obligations professionnelles du journaliste. C'est aussi la raison du choix de la Côte d'Azur, « pays de l'éternel été », comme lieu de la rencontre. Cette année il pleuvait; de manière torrentielle et obsédante. Excellente initiative météorologique pour donner moins de regrets à ceux que leur devoir contraignait à s'enfermer dans une salle obscure de trois heures à six heures chaque après-midi et de neuf heures à minuit ou une heure chaque soir. Car pendant ces trois

semaines nous avons vu chaque jour deux ou trois longs métrages (souvent quatre) et trois ou quatre courts métrages. Cette épreuve de résistance cinématographique peut paraître dangereuse pour la sérénité et l'objectivité critique. Mais après tout elle a ses avantages : ceux d'une « retraite fermée » cinématographique où seuls comptent le cinéma, les choses du cinéma et les gens de cinéma.

On pourrait diviser les films présentés au festival en deux catégories : ceux que l'on voit par curiosité et qui présentent avant tout un intérêt d'exotisme (c'est le cas des films des pays lointains ou de ceux dont la production nous est mal connue) — et ceux qui font figure de « candidats sérieux » et qui sont produits généralement par trois ou quatre pays européens et par les États-Unis.

On sait que l'année dernière, par exception à cette règle, un film japonais *Rosho Mon* reçut à Venise le grand prix. Il parvenait à joindre aux caractères nationaux de son pays d'origine un classicisme dans la construction et la réalisation qui le rendait directement assimilable pour le public occidental[1]. L'exception ne s'est pas renouvelée cette année. Sans doute un film japonais comme *Nami* (*La Vague*) ne peut-il manquer de révéler bien des aspects de la vie japonaise qui nous sont inconnus puisqu'il se passe (à notre époque) dans la banlieue misérable de Tokyo. Mais son sujet passablement mélodramatique est trop fabriqué pour toucher profondément. *Le roman de Gengi* est d'une tout autre facture; il se déroule au VIIIe siècle dans un monde de samouraïs aux costumes traditionnels. Le film valut au Japon *le prix de la meilleure photographie*, juste récompense pour une perfection technique qui égale celle des meilleurs films occidentaux. On peut dire désormais que le cinéma japonais est majeur du point de vue artistique et technique. Il serait regrettable que nous n'ayons qu'exceptionnellement l'occasion de voir ses productions qui peuvent, mieux que tout autre moyen d'expression, servir d'introduction à la connaissance d'un monde de pensée et de sensibilité à la fois si proche de nous par ses problèmes fondamentaux et si éloigné par ses formes extérieures.

1. *Rasho Mon* passe actuellement à Paris et c'est un film à ne pas manquer.

On n'en pourrait dire autant du seul film hindou qu'il nous a été donné de voir. *Chant immortel* n'a pas été à proprement parler sélectionné, nous ont précisé des cinéastes hindous qui se trouvaient à Cannes. Ne tirons donc pas de conclusion de l'infantilisme technique dont témoigne ce film qui semble nous ramener au temps de Méliès avec des décors de cartes postales romantiques et un jeu plus que simpliste. Le film reste pourtant intéressant à titre documentaire par un curieux sujet qui oppose l'influence d'une musique classique et d'une musique décadente sur le destin d'un petit État hindou du XVIIe ou XVIIIe siècle. La musique décadente entraîne l'invasion anglaise mais le drapeau anglais est arraché le jour où la bonne musique a redonné au peuple le courage et la virilité qu'il avait perdus. Ne sourions pas trop vite, surtout si nous remarquons que le commentaire doit nous dire à chaque instant si la musique que nous entendons est classique ou décadente, tant est relative la notion de goût en matière artistique. Aussi vaut-il mieux ne pas juger des œuvres aussi éloignées de nous mais essayer de les comprendre.

L'impression produite par les films arabes produits en Égypte est la même. Ils sont très chantants eux aussi et très mélodramatiques. L'histoire la plus passionnante est interrompue par une chanson ou une mélopée. Quand les événements du scénario deviennent monotones, un accident, un incendie, pathétiques mais gratuits, viennent ranimer l'intérêt. Pourtant ici encore on ne peut voir sans curiosité, dans le récit le plus artificiel, comment vivent des fellahs misérables dans leur village (*L'appel du Nil*) ou quels sont les problèmes d'une orpheline qui gagne sa vie comme infirmière au Caire (*Une nuit d'amour*).

Dès que les pays producteurs nous sont plus proches ou mieux connus le jugement critique reprend ses droits et le film ne peut être sauvé par son exotisme ou son pittoresque. Au contraire ce qui irrite le plus dans le film autrichien, *La Possédée du diable*, c'est l'exploitation, une fois encore, des costumes et des coutumes régionalistes du Tyrol. L'Argentine, avec *Ça s'est passé dans mon quartier*, raconte au contraire une histoire passe-partout de père de famille innocent condamné au bagne qui revient éprouver l'ingratitude

de ses enfants. Aucune révélation ne nous est non plus venue du Brésil, du Mexique (mis à part le film de Buñuel, *Montée au ciel*, dont nous reparlerons) ou de Grèce. Film musical, drame bourgeois ou paysan, réalisés correctement mais qui restent au niveau des films de série sans inspiration ou recherche originales.

Éliminés aussi du palmarès sans discussion, les films allemands ou espagnols qui restent dans l'honnête moyenne quand ils ne tombent pas dans la prétention ennuyeuse (*Cœur du monde*, film allemand pacifiste sur la vie de la baronne de Suttner qui reçut le premier prix Nobel en 1909), ou dans la grandiloquence bouffonne comme ce *Parsifal* espagnol qui met en scène des Wisigoths d'opéra dans des décors de carton pâte à la poursuite d'un graal qui sert de prétexte à des épisodes sans nombre et sans raison.

Tous les films dont nous avons parlé n'étaient pas des candidats sérieux. C'étaient pourtant peut-être ceux qu'il fallait voir de préférence car ils ne seront pas présentés en France et il est toujours gênant de se faire sur les cinémas étrangers des opinions par ouï-dire. Figurent au palmarès l'Italie, la France, les États-Unis. Nous reviendrons au fur et à mesure de leur sortie en France, sur les films couronnés. Signalons seulement le succès, une fois encore, des films italiens, fidèles à la tendance néo-réaliste, d'une homogénéité dans l'inspiration et d'une qualité artistique et humaine sans égale. *Deux sous d'espoir* de Renato Castellani remporte le grand prix et le mérite, de l'avis unanime, par l'enthousiasme entraînant avec lequel il décrit la vie d'un village napolitain où la misère noire ne parvient pas à éteindre la rage et la joie de vivre. Les trois autres films italiens présentent sous un jour différent des qualités analogues : *Le manteau*, de Lattuada, est un chef-d'œuvre. Adaptation d'une nouvelle de Gogol, il parvient à assimiler parfaitement, à intégrer à l'atmosphère italienne l'histoire triste d'un petit employé de mairie dont tous les rêves seront comblés quand il pourra s'offrir un manteau neuf. De Sica présentait *Umberto D* qui n'est pas indigne de *Sciuscia* ou du *Voleur de bicyclette* et qui continue la quête de la fraternité humaine dans le monde contemporain à laquelle s'est voué l'auteur. Cette fois il s'attache à dépeindre l'existence d'un retraité acculé au désespoir

par la misère. Enfin un film comique, *Gendarmes et voleurs* reçoit un prix du meilleur scénario pour une histoire à la fois tronique et touchante qui met en scène un voleur à la petite semaine et un policier modeste incarnés par le comique Tote et le truculent Fabrizzi, couple étonnant de facondé et d'entrain.

La France s'était privée de ses meilleures chances en ne présentant pas l'œuvre étonnante de René Clément, *Jeux interdits*. Christian Jaque reçoit le prix de la mise en scène pour son galopant et virulent *Fanfan la Tulipe* et André Cayatte un prix spécial du jury pour un plaidoyer contre la peine de mort, *Nous sommes tous des assassins*.

Le jury semble s'être montré injuste pour les films américains. Sans doute *The Medium* reçoit il le prix du film lyrique. C'est d'ailleurs le seul film lyrique existant, adaptation sanglante de l'opéra réaliste et contemporain de Gian Carlo Menotti. Les autres films américains ne reçoivent que deux prix de consolation : celui du meilleur acteur à Marlon Brando qui joue le rôle principal de *Viva Zapata*, et celui de la meilleure actrice à Lee Grant qui interprète un rôle de composition dans *Detective story*. Ces deux films méritaient mieux. Le premier est l'œuvre d'Elia Kazan qui prouve, après le tour de force théâtral d'*Un tramway nommé désir*, toute l'étendue de son talent car *Viva Zapata* est aussi éloigné que possible du *Tramway*. Fresque épique d'un épisode de la révolution mexicaine, il fait penser au meilleur Eisenstein. Quant à *Detective story* il ne renouvelle pas la manière de William Wyler mais apporte une fois de plus la preuve de sa maîtrise dans l'art difficile de la mise en film d'une pièce de théâtre qui se déroule entre quatre murs.

Rappelons enfin que le grand prix ex aequo est allé à Orson Welles pour son *Othello*, travail de Pénélope qu'il poursuit depuis des années, changeant de décor et de Desdémone, possédé de son démon personnel au point d'en être à la fois exaspérant et admirable. Ce qui lui valut autant de sifflets que d'applaudissements passionnés au moment de la proclamation des résultats. Ainsi s'ouvre une querelle d'*Othello* sur laquelle nous reviendrons.

J.-L. TALLENAY.

DOCUMENT

« BEVANISME ET CHRISTIANISME »

On sait que le travaillisme britannique compte parmi ses adhérents ou électeurs, ainsi que parmi ses parlementaires, nombre de catholiques. Aussi, la vie intérieure du Labour Party fait elle toujours l'objet d'un intérêt soutenu de la part de l'opinion catholique anglaise. Cet intérêt se trouve naturellement accru depuis quelques mois, depuis que la personnalité d'Aneurin Bevan occupe le devant de la scène politique.

Or, Aneurin Bevan vient de publier un livre, *In Place of Fear* (*Echec à la Peur*), Londres, Heinemann, édit., avril 1952), qui constitue à la fois un événement politique et un événement littéraire. Il s'agit d'un ouvrage dans lequel Aneurin Bevan résume l'essentiel de son socialisme à la fois sur le plan social, politique, économique et international, avec une vigueur, une force dialectique et un style qui ont immédiatement forcé l'attention du public. Nous avons la preuve de l'intérêt ainsi suscité dans le public britannique par le livre d'Aneurin Bevan dans le fait que cet ouvrage est inscrit pour le mois d'avril sur la liste des recommandations de la « Book Society », la grande organisation anglaise de sélection bibliographique; incontestablement, l'ouvrage est destiné à constituer un événement dans l'histoire de la littérature politique contemporaine.

Il a, enfin, un autre caractère : alors que traditionnellement le travaillisme tend à être un mouvement poli

tique proprement anglais et peut apparaître comme l'une des formes les plus caractéristiques de l'insularité britannique, le socialisme de Bevan tend au contraire à l'universalité et cherche visiblement à être une réponse aux problèmes politiques généraux du monde contemporain. C'est peut-être là la raison pour laquelle le mouvement bevaniste a trouvé sur le Continent, particulièrement en France, de nombreux échos.

Il peut être intéressant de connaître les réactions de la presse catholique anglaise : nous donnerons ici une traduction des principaux articles consacrés au livre de Bevan, en remarquant l'importance que semble revêtir pour la presse catholique anglaise la publication de cet ouvrage; nous noterons aussi que dans l'ensemble cette presse se montre très réservée sinon hostile, en grande partie à cause des références marxistes du socialisme bevanien, à cause aussi, comme on verra, des sympathies « titistes » d'Aneurin Bevan. Mais laissons la parole aux documents eux-mêmes, en notant cependant que, d'une façon générale, la presse catholique anglaise, même si elle n'est pas ouvertement conservatrice, est certainement politiquement en retrait sur les catholiques, fort nombreux, dont les sympathies politiques vont au Labour Party.

Un avertissement épiscopal

Déjà, au moment de la dernière campagne électorale, le mouvement bevaniste s'était manifesté ouvertement et, au cours de cette campagne, Aneurin Bevan avait développé les thèses qui se trouvent rassemblées et systématisées dans le livre qui vient de paraître. C'est pourquoi le premier document que nous devons citer remonte au mois de septembre 1951. C'est une déclaration de Mgr John Heenan, évêque de Leeds. Rappelons à ce propos que Leeds, dans le Yorkshire, la capitale de

l'industrie textile, est à la fois l'un des centres les plus importants du Labour. En voici les principaux passages :

Ce serait une catastrophe nationale si les marxistes devaient prendre le contrôle du Labour Party... Je considère que c'est le devoir des catholiques qui ont une certaine autorité dans le mouvement travailliste de pousser leurs dirigeants à tirer au clair la situation intérieure de leur parti. C'est le devoir des catholiques d'avertir leurs amis de la présence d'un ennemi intérieur... [...]

Ce n'est pas là une raison pour qu'un catholique ne puisse pas appartenir au Labour Party. Mais il existe une fraction de ce parti, celle qu'on appelle tantôt la gauche, tantôt les rebelles, qui ne doit à aucun prix être autorisée à contrôler les destinés de ce parti. [...]

Les hommes et les femmes auxquels je songe sont des communistes sans en avoir le nom. S'ils critiquent le régime soviétique ce n'est pas qu'ils soient au fond d'eux-mêmes hostiles à la politique stalienne, car au fond d'eux-mêmes ils sont marxistes... [...]

Ce qu'il réprouvent c'est la maladresse avec laquelle le dictateur soviétique met en pratique les principes auxquels ils adhèrent. [...]

Voici des gens qui critiquent le régime soviétique et qui prétendent ne pas être pro-soviétiques; pourtant au même instant ils font l'éloge du maréchal Tito et de la Yougoslavie, où la liberté et le christianisme sont saignés à mort.

Cette déclaration se passe sans doute de commentaire : elle montre, en tout cas, l'importance que l'évêque de Leeds semble avoir accordé à une éventuelle influence de bevanisme sur les électeurs catholiques du Labour Party.

Deux articles du « Catholic Herald »

Il faut sans doute voir une autre manifestation de l'état d'esprit illustré par la déclaration de Mgr Heenan dans la promptitude avec laquelle l'hebdomadaire catholique *Catholic Herald* a réagi à la publication de *In Place of Fear* : c'est le jour de l'apparition du livre

dans les vitrines des librairies, le vendredi 4 avril, que le *Catholic Herald* consacrait au livre d'Aneurin Bevan deux importants articles, un éditorial et un article de première page publié sous un titre sur cinq colonnes : *Bevan laisse percer le bout de l'oreille*, et ce titre est suivi d'une présentation dont voici la phrase essentielle :

Le livre de M. Aneurin Bevan, *In Place of Fear*, qui paraît aujourd'hui, est un défi grave et direct aux catholiques du Labour Party et des syndicats. Car, dans ce livre, l'homme qui aspire à être premier ministre se révèle comme un marxiste, décidé à entraîner les millions de membres du mouvement travailliste dans une politique fondée sur des principes antichrétiens. Et ce livre va certainement faire de M. Bevan la clé de voûte du puissant mouvement matérialiste qui est à l'œuvre à l'intérieur du parti.

L'article de première page ainsi présenté est signé de Douglas Hyde, ancien dirigeant du Parti Communiste anglais, et ancien rédacteur en chef du journal communiste *Daily Worker*, converti au catholicisme. Voici les principaux passages de son article :

Si le Labour Party est jamais amené à accepter l'espèce de socialisme représenté par Aneurin Bevan, il sera de toutes manières aussi nocif pour les catholiques que l'est le régime de Tito en Yougoslavie... Car son livre montre clairement que l'homme qui aspire à être un jour premier ministre est quelqu'un de plus important et de plus dangereux qu'un simple rebelle haut en couleur; il est un théorien politique dont toute l'orientation est essentiellement antichrétienne. [...]

C'est un fait que le néo-marxisme de M. Bevan a sa source dans une philosophie antichrétienne dont l'acceptation changerait radicalement le caractère du mouvement travailliste anglais. [...]

On a dit que le socialisme britannique devait plus au méthodisme qu'à Marx. Or, le socialisme de Bevan, tel qu'il est exposé dans *In Place of Fear*, ne doit rien au méthodisme et presque tout à Marx. « Dans la mesure où je peux prétendre avoir reçu une formation politique, écrit-il à la page 57, c'est une formation marxiste. » Et tous ses raisonnements prouvent que son marxisme est un marxisme profond malgré sa

conviction que ses buts peuvent être atteints par les voies de la démocratie parlementaire. [...]

La querelle que les catholiques seront amenés à lui faire ne tient pas à ce qu'il est un rebelle, car il n'est rien d'anti-chrétien dans le rôle de rebelle et le rebelle est un élément important d'une saine démocratie. Mais c'est que, comme Marx, Bevan voit dans la religion une simple phase du développement économique de l'homme. [...]

La religion, dit-il, a été la consolation de l'homme lorsque la nature physique était pour lui la principale cause de malheur; mais, aujourd'hui, le triomphe des sciences physiques a fait que les anciennes terreurs ont disparu de l'âme humaine. [...]

Aussi, en jetant par-dessus bord le christianisme, Bevan a-t-il rejeté en même temps la conception chrétienne du caractère sacré de la personne individuelle, cette conception qui, vraisemblablement, est seule capable de sauver le XXe siècle du totalitarisme. [...]

Entièrement marxiste est aussi son interprétation historique de l'économie. On lit, à la page 39 : « La liberté est le sous-produit du surplus économique. » Et il continue : « Je ne parle pas ici de l'indépendance nationale, de la liberté de parler sa langue, ni de la liberté religieuse. Je veux parler de la liberté politique qui contient ces libertés et d'autres avec elles. » [...]

En tant que chef parlementaire et doctrinaire de la gauche, Bevan attirera probablement à lui le nombre de plus en plus grand des intellectuels athées ou agnostiques du groupe parlementaire travailliste, qui sont complètement en dehors de la tradition démocratique chrétienne. Mais le Labour Party, à cause de son organisation et de l'influence exercée par les corps affiliés tels que les syndicats, est ce que le font ses membres. La publication de ce livre fait un devoir à tous les chrétiens des syndicats et des autres branches du mouvement travailliste de lutter encore plus vigoureusement pour empêcher le mouvement de tomber entre les mains des néo-marxistes, et faire, au contraire, que le renouvellement de sa pensée politique s'opère selon la ligne de son christianisme traditionnel.

On le voit, l'argumentation ne porte nullement sur les aspects pratiques du programme bevaniste, et c'est à peine si cet article parle de la position de Bevan en ce qui concerne la politique internationale. La réaction catholique est d'ordre doctrinal; elle n'est pas, non plus,

on l'aura remarqué, inspirée d'un parti pris conservateur; elle tend, au contraire, à illustrer ce que peut être la réaction d'un catholique travailliste, et le principal intérêt de cet article est bien de montrer la contradiction entre le bevaniste et la tradition chrétienne du socialisme britannique.

Plus circonstancié et plus subtil est l'éditorial consacré par le *Catholic Herald* dans ce même numéro du 4 avril, sous le titre : *Le défi de M. Bevan* :

Qu'il soit bien clair qu'aucune des professions de foi démocratique de M. Bevan, ni aucune de ses assurances concernant « l'économie mixte », ne tiendra devant sa thèse que le capital et la richesse du pays doivent tout entiers passer dans les mains d'un groupe de politiciens qui en feront l'usage qu'ils jugeront le meilleur. Un tel monopole de puissance constitue l'essence même de la tyrannie, et il réclame inévitablement pour se maintenir ces solutions de force contre lesquelles M. Bevan proteste lorsqu'il les voit à l'œuvre de l'autre côté du rideau de fer. [...]

Mais après avoir dit cela, il n'en est pas moins important que les chrétiens étudient avec le plus grand soin la plus grande partie de ce qu'Aneurin Bevan a à dire sur les très graves échecs de l'ordre social actuel où se mêlent dangereusement le capitalisme, le socialisme et la technocratie. La recherche du profit... ne garantit nullement le plus grand bonheur pour le plus grand nombre. Continuer à croire qu'il en est ainsi est aussi immoral que le socialisme de M. Bevan. Et il ne suffit pas non plus de pallier les désastreuses conséquences du capitalisme par des méthodes de bienfaisance sociale qui ne sont que l'addition d'un certain paternalisme à un système fondamentalement mauvais... [...]

In Place of Fear est un livre dont les dangereuses illusions doivent être clairement dissipées; mais c'est aussi un livre qui doit inciter la pensée chrétienne à élaborer les principes d'une évolution sociale conforme à la doctrine sociale chrétienne.

Une réponse d'un député travailliste catholique

Cette critique assez dure du livre d'Aneurin Bevan par le *Catholic Herald* devait provoquer une lettre d'un

député socialiste catholique de Liverpool que le journal publia dans son numéro du 18 avril. Dans cette lettre, M. A. J. Irvine, député de Edge Hill, Liverpool, écrit :

Il est vraiment troublant que, dans votre numéro du 4 avril, le compte rendu de *In Place of Fear*, signé de Douglas Hyde, me donne l'impression de fausser complètement les opinions de M. Bevan ainsi que la nature de son influence sur la politique actuelle.

J'attire votre attention sur deux points particuliers, et je dois, à ce propos, vous indiquer que je n'appartiens à aucun groupe particulier du Labour Party, dont je suis simplement membre ordinaire.

Tout d'abord, M. Hyde prétend que Bevan a « jeté par-dessus bord la conception chrétienne du caractère sacré de la personne individuelle ». Il y a bien des passages du livre qui démontrent l'inexactitude de cette affirmation. En fait, la véritable signification de la pensée de Bevan est exactement contraire. Lorsqu'un mouvement devient aussi puissant que l'est le mouvement travailliste anglais, il y a toujours un danger que la voix de l'*individu* ne puisse se faire entendre... Contre ce danger, M. Bevan est, *par excellence* (en français dans le texte), le champion de l'individu qu'est chaque membre ordinaire du parti.

En second lieu, M. Bevan est un champion avoué des méthodes de la démocratie parlementaire. Et certainement vos lecteurs comprendront que le meilleur moyen politique de résister au communisme et de prévenir son développement est d'attirer, comme M. Bevan, vers les méthodes vraiment démocratiques les jeunes hommes et les jeunes femmes qu'indignent les injustices et les inégalités qui souillent notre société.

On le voit, il est aisé, par la confrontation de ces textes, de constater où gît le malentendu : sont hostiles à Bevan, les catholiques qui sont surtout sensibles au marxisme de sa doctrine; sont au contraire sympathiques à Bevan, ceux qui sont surtout sensibles à son effort pratique en vue d'une réalisation de la justice sociale dans le cadre de la démocratie parlementaire.

Il faut, enfin, remarquer que M. Irvine ne dit rien concernant la sympathie avouée de Bevan pour le régime titiste, alors que c'est précisément cette sympathie qui paraît à certains catholiques le signe le plus clair du

« matérialisme » et du « communisme » antichrétien du néo-marxisme bevanien.

Article du « Tablet » et du « Catholic Worker »

Du point de vue proprement politique et social, nous pouvons terminer cette revue de la presse catholique anglaise par deux articles qui représentent les deux grandes tendances du catholicisme anglais : l'un a été publié par le *Catholic Worker,* organe des syndicalistes catholiques, dans son numéro d'avril (rappelons à ce propos qu'il n'existe pas en Angleterre, pays de syndicalisme unique, de syndicats chrétiens, mais il y existe sous les initiales A.C.T.U. (Association of Christian Trade Unionists) des associations de syndicalistes catholiques qui ne constituent aucunement des syndicats mais dont le but est de coordonner l'action et l'influence des catholiques à l'intérieur des syndicats; donc, quelle que soit l'indépendance politique de l'A.C.T.U., mais étant donné que les Trade Unions et leurs membres constituent l'ossature sociale du Labour Party, parti essentiellement syndicaliste par son origine et par sa structure, on peut légitimement voir dans l'attitude du *Catholic Worker* la réaction des catholiques de tendance travailliste). Cet article est intitulé : « What should Aneurin Bevan do? » (Ce que devrait faire Aneurin Bevan), et en voici l'essentiel :

Le chœur des condamnations venues tant du côté Tory que du côté travailliste, contre M. Bevan, ne tient absolument aucun compte de la seule vraie question qui est de savoir ce qu'un homme *doit* faire s'il est *en conscience* convaincu que la politique gouvernementale de réarmement, soutenue aussi par l'opposition, est erronée et ruineuse pour la nation.

La vraie question à propos de M. Bevan n'est pas tellement de savoir si la politique de réarmement est bonne ou mauvaise. La vraie question est qu'apparemment aujourd'hui presque tout le monde estime qu'en politique le devoir est

de *ne pas* obéir à ses convictions, même sur un problème aussi important, mais seulement de suivre les consignes de son parti.

On voit poindre ici et là, ce n'est pas le moindre intérêt de ce bref et modeste article, la raison pour laquelle Aneurin Bevan, quel que puisse être son néo-marxisme, a chance de s'attirer de nombreuses sympathies. Si nous en jugeons par cet article du *Catholic Worker*, les syndicalistes catholiques, tout en réservant leur jugement sur le fond, voient dans l'attitude de Bevan un exemple d'indépendance morale et intellectuelle qui leur semble relever d'une réaction parfaitement saine contre la toute-puissance du parti.

L'autre article, celui du *Tablet*, représente l'opinion des catholiques conservateurs; il a pour auteur l'un des plus distingués parmi les parlementaires catholiques, M. Christopher Hollis, député conservateur, qui, d'autre part, a des attaches étroites avec la grande maison d'édition catholique, Hollis and Carter. Le titre de l'article paru dans le numéro du 19 avril (p. 307), est déjà par lui-même significatif du point de vue proprement *politique* du collaborateur du *Tablet* : « Les Divagations de M. Bevan ». Nous en extrayons les passages les plus caractéristiques :

La principale divergence entre M. Bevan et ses collègues socialistes porte sur la question du réarmement. Si nous pouvions vraiment accepter son idée qu'il n'y a aucun risque d'agression russe, il serait évident que le réarmement n'est pas nécessaire. Mais pouvons-nous accepter cette idée? Le fait que M. Bevan l'affirme ne nous suffit pas, car c'est le même M. Bevan qui avait dit avant la guerre que les nazis n'avaient aucune intention agressive et qui s'était alors opposé au programme de réarmement en disant : « Qui peut vouloir attaquer les travailleurs d'Angleterre, eux qui n'ont rien qu'on puisse vouloir leur prendre? »

Après ce trait qui est évidemment assez dur pour Aneurin Bevan, l'auteur de l'article du *Tablet* conclut

en tentant simplement de mettre M. Bevan en contradi tion avec lui-même :

C'est M. Bevan qui a dit du programme de réarmemen peu avant de se retirer du précédent gouvernement pour s opposer : « Ce réarmement nous avons à le réaliser, eu no avons à remplir nos obligations envers nos amis et nos alliés.

Nous laisserons cette revue de presse sans comme taires : elle constitue, par elle-même, une documentati suffisante pour montrer que le « cas » Aneurin Bev pose en termes énergiques et sans équivoque, et par même dangereux, d'un certain point de vue, le problè de la réforme non seulement technique, mais encore e la pensée politique européenne du XXe siècle.

Bevanisme et christianisme

Comme il était facile de le prévoir, la réaction *Catholic Herald* au livre d'Aneurin Bevan a provoq dans les milieux catholiques anglais, en particulier par les catholiques attachés au Labour Party, d'intéressant réactions.

Dans le numéro du 25 avril du *Catholic Herald* on peut lire :

a) une lettre du député catholique travailliste Hugh D largy, qui, reprenant l'attitude de M. Irvine dans la lett que nous avons citée, développe — mais cette fois de façe plus approfondie — la défense de la position bevaniste;

b) la réponse de l'auteur du premier article publié sur question, Douglas Hyde (dont on se souviendra qu'il fu avant sa conversion au catholicisme, militant communiste e en particulier, rédacteur en chef du journal communiste *Da Worker*);

c) enfin, un éditorial signé du rédacteur en chef du *Cathol Herald*, Michael de la Bédoyère, sous le titre significatif « Bevanisme et christianisme ».

Nous donnons ici le texte de ces trois documents q

montrent bien comment le bevanisme place les catholiques, en particulier les catholiques dits « sociaux », devant un véritable cas de conscience, en quoi se résume d'ailleurs l'essentiel du problème théorique et pratique posé à la conscience catholique par l'éventualité d'une collaboration avec un socialisme non communiste de type cependant marxiste ou néo-marxiste. On notera, enfin, que ce cas de conscience se pose en Angleterre de façon particulièrement aiguë et exemplaire, du fait que le travaillisme britannique, au cours de son histoire, a profondément subi jusqu'ici des influences chrétiennes (en particulier protestantes non conformistes), et que la « rébellion » bevaniste est, par certains côtés, le signe de la rupture entre le courant chrétien et le courant marxiste du socialisme britannique.

La lettre du député travailliste catholique Hugh Delargy

Dans une longue lettre que le *Catholic Herald* publie dans son numéro du 25 avril, le député travailliste catholique Hugh Delargy prend, en ces termes, la défense d'Aneurin Bevan :

Quels sont les points sur lesquels porte l'argumentation de M. Hyde ? Ils sont principalement au nombre de trois : théologie morale, le parti travailliste britannique et la personnalité d'Aneurin Bevan. Son expérience, en ces matières, est loin d'être aussi considérable que vous le dites. Sans fausse modestie, je prétends même que, sur ces trois points, mon expérience est plus ancienne et plus profonde que la sienne. Or, je suis en désaccord avec presque tout ce qu'il écrit du livre de Bevan.

M. Hyde accuse Bevan de n'avoir aucun respect pour la dignité de l'individu. [...] Mais voyons ce que Bevan écrit sur ce sujet. Après avoir cité le beau vers du poète Dylan Thomas, « Après cette première mort, il n'en est point d'autre », Bevan écrit : « Le poète affirme ici le caractère unique de la personne individuelle. Le nombre peut multiplier les conséquences sociales d'une catastrophe. Mais c'est la

faculté de s'émouvoir à propos d'une destinée individuelle qui est le caractère le plus significatif du civilisé authentique. » Donc, M. Bevan, de la façon la plus explicite et la plus catégorique, affirme une doctrine qui est exactement à l'opposé de celle que lui attribue M. Hyde...

M. Hyde écrit encore : « Il se déclare partisan de la démocratie parlementaire, mais cela ne suffit pas à faire de lui un démocrate. »

Mais, en fait, Bevan ne cesse de souligner sa foi dans la démocratie et son opposition aux autres systèmes politiques. [...]

Il n'y a pas de doute que le livre tout entier a été écrit avec une intention unique : expliquer, encourager et défendre le socialisme démocratique. L'insistance de l'auteur sur la dignité du Parlement, son respect jaloux des droits des parlementaires, son argumentation en faveur d'un contrôle effectif du Parlement sur les Conseils des industries nationalisées, ses réserves concernant le syndicalisme irresponsable et les actions sociales inconsidérées, tout cela constitue la thèse d'un démocrate convaincu.

A ses yeux un parlementaire n'est pas seulement l'organe d'un parti. Il a écrit : « Un représentant du peuple est quelqu'un qui agira dans une situation donnée, sensiblement de la même façon qu'agiraient dans la même situation ceux qu'il représente... L'élection n'est qu'une part de la représentation. Elle devient authentique représentation lorsque l'élu parle avec l'accent même de ses électeurs. » [...]

D'autre part, Bevan est l'homme qui, à l'intérieur de son propre parti a soutenu une longue lutte contre la théorie qu'un membre du Parlement doit se trouver lié par des décisions secrètes prises à huis clos, sans jamais avoir aucune occasion de les discuter avec ses électeurs.

M. Hyde accuse Bevan d'être antichrétien. Il est vrai que Bevan a abandonné le non-conformisme de sa jeunesse. Il n'appartient à aucune Eglise; en cela, malheureusement, il est semblable à un bon nombre de nos législateurs et à un bon nombre de nos concitoyens. En ce sens, on peut parler de lui comme étant non chrétien; mais dire qu'il est antichrétien, un ennemi du christianisme, et inviter les chrétiens à se garder de cette influence « immorale », c'est une tout autre question.

En tout cas, semblable opinion n'est pas partagée par ceux qui connaissent personnellement Aneurin Bevan. Elle ne sera pas partagée par d'éminents ecclésiastiques qui eurent à faire à lui quand il était ministre de la Santé et que nous négociions avec lui la question de l'avenir des hôpitaux catholiques. [...]

Certes, je n'approuve pas tout ce qu'il y a dans le livre de Bevan, et s'il m'arrive d'en venir aux mêmes conclusions que lui, c'est le plus souvent à partir de principes différents. Mais le portrait que fait de lui M. Hyde est si invraisemblable qu'une réponse de la part d'un catholique m'a paru s'imposer.

La réponse de Douglas Hyde

Dans sa réponse, intitulée « Merci, M. Delargy! », Douglas Hyde écrit en effet :

Depuis trois ou quatre ans, j'essaye de provoquer dans nos colonnes une discussion sur les courants chrétien et antichrétien à l'intérieur du mouvement travailliste britannique et sur l'attitude à leur égard des électeurs catholiques. Voici que M. Delargy a lancé le débat et il n'en pourra sortir que du bien, si toutefois les questions posées sont bien celles qui importent vraiment...

Tout catholique qui soutient M. Bevan, ou qui est séduit par son livre, n'a qu'à lire, côte à côte, *Echec à la Peur* et *Rerum Novarum* pour se rendre compte que sa position est intenable, car les deux doctrines sont d'un bout à l'autre en opposition, non pas tellement sur les solutions pratiques que sur les principes. Le conflit est donc fondamental. Et le choix que les catholiques ont à faire est, lui aussi, un choix fondamental.

Deux courants se sont manifestés dès l'origine dans le mouvement travailliste britannique. L'un tirait son inspiration de sources chrétiennes dont la principale était dans la tradition non conformiste. L'autre venait de Marx et Engels : ce peut être aujourd'hui du marxisme « modéré » (comme c'est certainement le cas avec M. Bevan »), ce peut être quelque chose d'adapté au tempérament britannique, soit pour des raisons tactiques, soit en toute bonne foi, mais c'est quelque chose qui reste essentiellement antichrétien, et la victoire de ce courant conduirait à l'anéantissement de la personne, malgré toutes les protestations de M. Bevan...

Or, parallèlement à l'affaiblissement progressif du courant chrétien, s'est opéré le renforcement de l'autre tendance. Ce qui en est résulté, c'est-à-dire la manifestation au premier plan de la force puissante que représentent les intellectuels agnostiques, est quelque chose qui doit avoir aux yeux des catholiques une certaine importance!...

Dans ce que j'ai écrit à propos du livre de Bevan, ce n'était pas l'homme, mais ses idées que j'attaquais comme antichrétiennes, et je visais particulièrement cette tendance néo-marxiste antichrétienne, dont il est le porte-parole dans le mouvement travailliste. Et ceux qui peuvent le mieux relever son défi, ce sont les chrétiens et particulièrement les catholiques membres du Mouvement et capables d'accepter la responsabilité d'une tentative de rechristianisation de ce mouvement. En fait, je suis convaincu que l'électeur travailliste catholique, de même que le syndicaliste catholique, sont les plus qualifiés pour être aujourd'hui les gardiens de l'influence chrétienne dans le mouvement travailliste.

L'éditorial de Michael de la Bédoyère

Auprès de cette réponse de Douglas Hyde, on peut lire, dans la même page du *Catholic Herald,* le fort intéressant éditorial signé du rédacteur en chef du journal (dont il importe de rappeler qu'il est certainement au-dessus des divisions partisanes, l'une des personnalités les plus remarquables du catholicisme britannique).

Si l'on étudie de près la lettre de M. Hugh Delargy, on verra qu'elle porte principalement sur deux points : le premier concerne la question de savoir si un « marxisme démocratique » est une position tenable. Le second, la question de savoir si un homme peut être personnellement un idéaliste sincère, citer, par exemple, en toute sincérité, les vers émouvants d'un poète gallois, et pourtant, au même moment, se faire l'avocat d'une politique qui aboutirait à éliminer la possibilité même de pratiquer cet idéalisme, en détruisant les sources mêmes d'où tout idéalisme social tire sa force...

Dans notre précédent éditorial, nous soulignions clairement qu'il y avait dans le livre de M. Bevan de fort pertinentes critiques de notre ordre social et économique actuel. Mais ce livre ne contient presque rien concernant la critique de notre système politique actuel. Or, si vous faites abstraction de tout ce que ce système doit à ses origines morales et spirituelles, que reste-t-il ? la possibilité pour n'importe quel chef politique de détenir légalement un pouvoir absolu, s'il est assez habile pour s'assurer une majorité suffisante de sièges à la Chambre des Communes. Ce que Staline et Hitler ont dû obtenir, soit par la violence, soit par la ruse, peut être obtenu

chez nous dans le cadre d'une parfaite légalité au bénéfice d'un chef politique parlementaire dans le respect complet des institutions. Ainsi, installé tout à fait constitutionnellement dans la situation de « Premier ministre populaire », il peut, s'il le veut, se retrancher dans son propre pouvoir de façon à être pratiquement inamovible...

Or, le programme de M. Bevan, si nous mettons à part ses professions de foi personnelles, est fort simple : il propose que l'État prenne la totalité du pouvoir et du contrôle économique. Il espère que ses partisans pourront s'emparer une fois pour toutes du pouvoir de gouverner...

Jusqu'ici, les catholiques, dans le Labour Party, se sont habitués à juger, par exemple M. Attlee, d'après son caractère, son programme, l'idéalisme chrétien de ses amis et d'après sa pratique d'un évolutionnisme social de caractère avant tout expérimental... Mais M. Bevan nous menace de rompre avec ces anciennes habitudes de la vie politique britannique. Et dans quelle direction ? dans celle d'un marxisme formel, rejetant toute idéologie chrétienne...

Nous avons dit qu'une part du programme constructif de M. Bevan est quelque chose de fort séduisant... Mais, en fait, il nous demande un chèque en blanc... Si nous le lui donnons, nous avons alors à lui faire complètement confiance. Or, même s'il est personnellement sympathique, lui donner un chèque en blanc, serait-ce sage ?... Nous savons que, personnellement, il est un admirateur de Tito.

Notre époque a vu se développer deux grands courants politiques : l'un tend à accroître l'égalité des chances dans notre système social. L'autre tend à accroître la puissance de la collectivité dont le pouvoir se trouve toujours en fin de compte concentré dans les mains d'un groupe restreint de personnes...

Or, c'est le premier courant qu'un chrétien se doit de soutenir. Mais peut-il penser que le meilleur moyen de soutenir ce premier courant soit de choisir comme méthode le second ? En soutenant M. Bevan, on s'engagerait dans une voie qui conduit logiquement au communisme, et on ne pourrait s'en justifier en pensant que M. Bevan n'a nullement l'intention de s'emparer du pouvoir au profit de la seule fraction de l'opinion publique qu'il représente.

Conclusions

Pour conclure cette série de documents, il suffira sans doute de noter que l'évolution de la polémique éclaircit

le débat : les uns sont sensibles à « l'idéalisme » d Bevan et font confiance à la personnalité de celui-ci san beaucoup se soucier de la nature exacte ni des consé quences possibles de son néo-marxisme ». Les autres au contraire, sont sensibles avant tout à l'incompatibilit doctrinale du bevanisme et du christianisme. On noter sans doute avec intérêt que ce véritable cas de conscienc n'est pas propre aux catholiques anglais, que c'est même le cas de conscience dans lequel se débattent depuis long temps les catholiques du Continent, soucieux de ne pa couper les ponts avec la chance de progrès social qu représente le socialisme non communiste. Ce qui rest vrai, c'est que la manifestation du bevanisme marqu une date dans l'histoire politique de l'Angleterre qui pour la première fois, pose aux catholiques, et en parti culier aux catholiques sociaux, des problèmes analogue à ceux qui depuis longtemps se posent aux catholique du Continent. On peut même voir dans ce tournant d l'histoire du socialisme britannique un important épisod de l'évolution qui conduit progressivement l'Angleterr hors de son particularisme insulaire et la rapproch inexorablement d'une situation politique plus voisine d celle du Continent. Il n'en est pas moins vrai que cett nouvelle situation risque d'être assez inconfortable pou les catholiques anglais, en particulier pour ceux qui son membres du Labour et l'on conçoit qu'ils eussent préfér voir se perpétuer une situation où l'influence chrétienn traditionnelle évitait aux catholiques de trouver dans l socialisme une doctrine trop éloignée de leurs propre principes.

Centre d'Informations Catholiques,
163, boulevard Malesherbes, Paris-XVIIe.
28 avril 1952.

D. L., 2e trimestre 1952. — Imprimeur, n° 776.
Imp. Aubin, Ligugé (Vienne). *Le Gérant* : G. Chifflot
N.M.P.P

GTU Library
3 2400 00255 8116